ANNO 2011 VOLUME 91

DEPVTAZIONE
DI STORIA PATRIA
PER IL FRIVLI

UDINE
SEDE DELLA DEPUTAZIONE

Memorie storiche forogiuliesi, v. 91 (2011)

SOMMARIO

Memorie storiche forogiuliesi, v. 91 (2011)

Paola Sist, I catapan di San Giovanni di Casarsa (secoli 14.-18.) ... [recensione] / Andrea Tilatti
Memorie storiche forogiuliesi, v. 91 (2011), p. 129-131

Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani. L'età contemporanea, a cura di C. Scalon, C. Griggio, G. Bergamini, 3. vol. ... [recensione] / Federico Vicario
Memorie storiche forogiuliesi, v. 91 (2011), p. 131-134

IL *CODEX REHDIGERANUS*

Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz,
Cod. Dep. Breslau 5 = Ms Rehd. 169

Norberto Valli

Contenuto del codice

Il *codex Rehdigeranus*[1], risalente al VII/VIII secolo, con note a margine più tarde, e pubblicato integralmente da H. J. Vogels[2], è un evangeliario contenente la trascrizione, pressoché completa, dei quattro vangeli canonici nella sequenza abituale: Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Per la caduta di alcuni fogli, il primo e il quarto sono privi delle note introduttive con la presentazione dei tratti fondamentali dell'evangelista e il sommario della narrazione.

I dati relativi a Marco e Luca appaiono esposti in una prosa che, pur manifestando inesattezze di ordine grammaticale, frequenti in epoca tardo antica e alto-medievale, non è priva di eleganza stilistica e di un ritmo ricercato, come si può evincere, in entrambi i casi, dalle espressioni iniziali:

> *Marcus evangelista dei et petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carne<m> levita conversus ad fidem Christi evangelium in Italia[m] scripsit ostendens quid et generi suo deberet et Christo* (f. 88).
> *Lucas syrus anthiocensis arte medicus discipulus apostolorum postea paulum secutus usque ad confessionem eius serviens domino sine crimine; nam neque uxorem umquam habens neque*

[1] D'ora in poi *Rehd*.
[2] Cfr. *Codex Rehdigeranus. Die vier Evangelien nach der lateinischen Handschrift R 169 der Stadtbibliothek Breslau*, ed. H. J. Vogels, Roma 1913 (Collectanea Biblica Latina, 2).

filios septuginta et quattuor annorum obiit in bethania plenus spiritu sancto (f. 151).

La collocazione geografica dell'opera lucana è posta in relazione con quella degli altri due sinottici; si evince così almeno un elemento relativo a Matteo:

*Qui cum iam scripta essent evangelia per mattheum in quid in iudea[m] per marcum autem in Italia[m] sanctu[m] inscicante (*scil. *sciscitante) spiritu in achaiae partibus scripsit hoc evangelium.*

Dai sommari si coglie il desiderio dell'anonimo autore di predisporre un vero e proprio riassunto degli avvenimenti, identificando una sorta di scansione in capitoli. Si osservi come si apre quello di Marco:

Et erat iohannes baptizans ihesum et venit super ihesum spiritus et fuit temptatus in deserto.
Postquam traditus est iohannes praedicavit ihesus et vocavit discipulos et hominem ab spiritu inmundo sanavit (f. 89).

L'estensore prosegue la sintesi fino al f. 92r, concludendo con il riferimento all'ascensione (*et receptus est in caelum dominus*), a cui segue un'espressione sulla quale è necessario soffermarsi: *Expliciunt capitula parabolarum feliciter*. L'uso del termine *parabula/parabola* per indicare un brano evangelico è elemento di grande importanza per l'identificazione dell'area di provenienza del manoscritto. Si ritrova, infatti, anche nel capitolare annesso al *codex Forojuliensis*.[3] De Bruyne, dissentendo da Morin che lo spiega a partire dalla tendenza attestata nei manoscritti siriaci di denominare con il corrispettivo del greco ῥήματα le sezioni di vangelo, ritiene semplicemente che si sia esteso a ogni brano evangelico l'appellativo originariamente proprio di parti specifi-

[3] Cfr. D. De Bruyne, *Les notes liturgiques du* Codex Forojuliensis, «Revue Bénédictine» 30 (1913), 208-218. Si può vedere la nota a Gv 13, 1ss.: *Parabula quarta filia* [sic] *de autentica*. La parola *filia*, va compresa come corruzione di *feria*.

che.(4) Va detto che il termine in *Rehd* doveva comparire anche nella formula, presente all'inizio dei vangeli di Marco e Luca (*incipiunt capitula parabolarum*), che ora non risulta più leggibile.

Ad accrescere il già inestimabile valore del manoscritto sono poi due ulteriori elementi. Mediante un sistema di numerazione posto a margine del testo, che determina una suddivisione in capitoli, risulta elaborato uno schema dei passi paralleli, dei quali è data dall'amanuense indicazione in calce. Inoltre, in coincidenza con i f. 92v-93v, una mano del secolo VIII, a giudizio sia di Morin(5) che di Gamber,(6) ha trascritto un vero e proprio capitolare dei vangeli dalla prima domenica di Avvento sino alla vigilia di san Giovanni Battista. Mese per mese, da dicembre a giugno, sono indicate le varie celebrazioni con la specificazione dell'*incipit* della pericope assegnata a ciascuna. I riferimenti numerici, di cui si è detto, permettono la segnalazione del punto preciso del testo evangelico da dove ha inizio il brano prescelto. Vogels sostiene che la caduta del foglio recante la conclusione del vangelo di Marco ha comportato la probabile perdita della seconda parte del capitolare.(7)

Al di là della forma linguistica che denota uno stadio di ulteriore decadenza delle conoscenze grammaticali, è interessante porre a confronto alcuni *incipit* del capitolare con i versetti di vangelo corrispondenti. Alla feria terza della settimana santa l'inizio della pericope matteana è così trascritto: *Nescites q(ui)a post biduum pasca fiit.* Si tratta di Mt 26, 2 che nell'evangeliario è riportato in forma diversa: *Scitis quia post biduum pascha fiet*. Ancor più evidente è la differente redazione di Lc 20, 20, che il capitolare, in concomitanza con la feria settima dell'ultima settimana di Quaresima, riporta in questa forma: *Et observantes insigier (sic)*

(4) Ibidem, 213.

(5) "...à la suit du sommaire de Marc, un feuillet blanc a été utilisé par une main lombarde du VIII[e] siècle pour y transcrire, non sans maints indices de barbarie, un vrai *Capitulare evangeliorum*": G. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne d'après le codex evangeliorum rehdigeranus*, «Revue Bénédictine» 19 (1902), 1-12: 2.

(6) "Capitulare Evangelii in Cod. Rehdigeranus... Zeit und Ort: 1. Hälfte des 8. Jh., Oberitalien (Aquileia)": K. GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, Freiburg - Schweiz, Univeritätsverlag, 1968 (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1), n. 245.

(7) *Codex Rehdigeranus* cit., 154.

omnes domino; nell'evangeliario invece si legge: *Et cum recessisent submiserunt.* La lezione, del tutto incomprensibile, *insigier omnes* può forse derivare dalla corruzione, propiziata da abbreviazioni, della versione *insidiatores miserunt* riscontrabile nella *Vulgata*, pur con verbo e oggetto invertiti. Si nota comunque una distanza dal testo accolto nell'evangeliario. Questo basta per concludere che il capitolare si rifà a una tradizione testuale dei vangeli che non coincide con quella accolta nel codice.

La redazione del testo evangelico nel *codex Rehdigeranus*

Il testo dei vangeli, ritenuto a lungo pregeronimiano, più verosimilmente è testimone di una redazione della *Vulgata* nella quale si sono conservate espressioni proprie di traduzioni latine precedenti, analogamente a quanto accaduto in ambito milanese.[8] Vogels, pubblicando il codice, rilevava una diversa corrispondenza con la *Vulgata* della redazione di Matteo e Marco in esso contenuta rispetto a quella di Luca e Giovanni e, più in generale, una certa parentela del codice con il ramo irlandese della stessa *Vulgata*[9], che sulla base di strumenti di indagine più recenti non appare così evidente. Lo studioso intravedeva affinità tra le forme pregeronimiane affioranti in *Rehd* e quelle presenti nel *Sangermanensis*[10], ma non giungeva a dedurre da ciò una derivazione dell'uno dall'altro. Nell'introduzione, attraverso l'analisi comparata di Mt 13, 1-15, Lc 1, 1-22, Lc 2, 41-52, Lc 23, 24-37, Gv 2, 1-12 e Gv 4, 1-14, evidenziava le differenti lezioni del *Rehdigeranus* e della *Vulgata*,

[8] Cfr. N. Valli, *L'*ordo evangeliorum *a Milano in età altomedievale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 51), 232-261; N. Valli, *Il testo biblico nell'Evangelistario Ambr. A 28 inf.*, in *Nuove ricerche su codici in scrittura latina dell'Ambrosiana.* Atti del Convegno. Milano, 6-7 ottobre 2005, edd. M. Ferrari – M. Navoni, Milano 2007 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia 31), 79-98.

[9] Cfr. *Codex Rehdigeranus* cit., xxix-xxx.

[10] *Sangermanensis*, s. ix, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 11553. Cfr. *The Gospel according to St. Matthew from the St. Germani Ms (g¹)*, ed. J. Wordsworth, Oxford 1883 (Old latin Biblical Texts 1). Weber e Gryson lo considerano tra i testimoni della *Vulgata* (G), puntualizzando che, relativamente al vangelo di Matteo, esso "passim vet. lat. vers. exhibet" (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, edd. R. Weber – E. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994⁴ [d'ora in poi *Vg*], xl).

segnalando sia le corrispondenze con altri codici sia le lezioni che non trovano attestazione altrove.

Grazie ai dati resi disponibili in *Itala*[11] e in *Vg*, si sono effettuati ulteriori verifiche, considerando Mt 3, 1-15, Mc 1, 29-39, Lc 1, 26-38 e Gv 11, 1-27. Nelle tabelle qui riportate, sono contrassegnate dal carattere corsivo le lezioni di *Rehd* differenti da *Vg*; nella terza colonna sono indicati i testimoni concordi con il codice in esame.[12] La prima pericope in esame è dunque Mt 3, 1-15:

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
In diebus autem illis venit Iohannes Baptista praedicans in deserto Iudaeae [2]et dicens paenitentiam agite adpropinquavit enim regnum caelorum	in diebus autem illis venit ioha*n*es baptista praedicans in deserto iudaeae et dicens paenitentiam agite adpropinquavit enim regnum caelorum	
[3] Hic est enim qui dictus est per Esaiam prophetam dicentem vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius	hic est enim qui dictu*m* est per esaiam prophetam dicentem Vox clamantis in deserto parate viam Domini rectas facite semitas eius	*Rehd*
[4] Ipse autem Iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam circa lumbos suos esca autem eius erat lucustae et mel silvestre	Ipse autem iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam circa lumbos suos esca autem eius erat lucustae et mel silvestre	
[5] tunc exiebat ad eum Hierosolyma et omnis Iudaea et omnis regio circa Iordanen	Tunc exiebat ad eum *omnis* hierosolyma et omnis iudaea et omnis *regio qui morabantur* circa Iordanen	*Rehd* *Itala*

[11] *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung* 1. *Matthäus-Evangelium*, edd. A. Jülicher – W. De Gruyter, Berlin – New York 1972^{2}; *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung* 2. *Markus-Evangelium*, edd. A. Jülicher – W. De Gruyter, Berlin - New York 1970^{2}; *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung* 3. *Lucas-Evangelium*, edd. A. Jülicher – W. De Gruyter, Berlin-New York 1976^{2}; *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung* 4. *Johannes-Evangelium*, edd. A. Jülicher – W. De Gruyter, Berlin 1963. Le sigle dei codici considerati dai curatori saranno qui riprese fedelmente.

[12] Qualora la lezione presente in *Rehd* coincida con quella accolta da Jülicher, nella terza colonna compare semplicemente *Itala*. La sigla *Rehd* indica invece che il codice è l'unico ad attestare quella lezione.

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
6 et baptizabantur in Iordane ab eo confitentes peccata sua	et baptizabantur in iordane ab eo confitentes peccata sua	
7 Videns autem multos Pharisaeorum et Sadducaeorum venientes ad baptismum suum dixit eis progenies viperarum quis demonstravit vobis fugere a futura ira	videns autem multos pharisaeorum et sadducaeorum veniente*m* ad baptismum suum dixit eis Progenies viperarum quis demonstravit vobis fugere *ab ira futura*	*Itala*
8 facite ergo fructum dignum paenitentiae	Facite ergo fructum dignum paenitentiae	
9 et ne velitis dicere intra vos patrem habemus Abraham dico enim vobis quoniam potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae	Et ne velitis dicere in*f*ra vos patrem habemus Abraham dico enim vobis quoniam *potens est* Deus *ex* lapidibus istis suscitare filios Abrahae	*Itala*
10 iam enim securis ad radicem arborum posita est omnis ergo arbor quae non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur	Iam enim securis ad radicem arborum posita est Omnis ergo arbor quae non facit fructum bonum excid*e*tur et in ignem mitt*e*tur	*Itala*
11 Ego quidem vos baptizo in aqua in paenitentiam qui autem post me venturus est fortior me est cuius non sum dignus calciamenta portare ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni	Ego quidem vos baptizo *aqua* in paenitentiam qui autem post me venturus est fortior me est cuius non sum dignus calciamenta portare Ipse vos baptiza*v*it in spiritu sancto et igni	*Rehd* *b ff*^{1} *g*^{1} *q*
12 Cuius ventilabrum in manu sua et permundabit aream suam et congregabit triticum suum in horreum paleas autem conburet igni inextinguibili	*Habens* ventilabrum in manu sua et permunda*v*it aream suam et congre*cav*it triticum suum in horreum Paleas autem conburet igni inextinguibili	*Itala* *b g*^{1} *Rehd*
13 Tunc venit Iesus a Galilaea in Iordanen ad Iohannem ut baptizaretur ab eo	tunc venit ihesus a galilaea in iordanen ad iohannem *ubi* baptizaretur ab eo	*Rehd*
14 Iohannes autem prohibebat eum dicens	Iohannes autem prohibebat eum dicens	

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
ego a te debeo baptizari et tu venis ad me	Ego *debeo a te* baptizari et tu venis ad me	*c*
[15]respondens autem Iesus dixit ei sine modo sic enim decet nos implere omnem iustitiam tunc dimisit eum	Respondens autem Iesus dixit ei sine modo sic enim decet nos implere omnem iustitiam tunc *vi*dimisit eum	
[16] Baptizatus autem confestim ascendit de aqua et ecce aperti sunt ei caeli et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam venientem super se	Baptizatus autem congestim ascendit de aqua et ecce aperti sunt ei caeli et vidit spiritum *domini* descendentem *de caelo* sicut columbam *Et* venientem super se	*Rehd* *Itala* *Rehd*
[17] et ecce vox de caelis dicens hic est Filius meus dilectus in quo mihi conplacui	Et ecce vox de caelis hic est Filius meus dilectus in quo mihi conplacui	

Per Mt 3, 1-15 è facilmente riconoscibile una sostanziale omogeneità del testo di *Rehd* con *Vg*. In particolare, con il *Corbeiensis*(13), oltre che con l'*Aureus Holmiensis*,(14) *Rehd* è da annoverare tra i codici che trasmettono per Mt 3, 9 la versione *ne velitis dicere intra vos…* propria della *Vulgata*, in luogo di quella accolta nell'*Itala*: *Et nolite praeferre vos dicentes*. Da notare è poi come in Mt 3, 5 a *omnis regio*, lezione pure attestata negli stessi *Corbeiensis* e *Aureus Holmiensis,* oltre che nel *Brixianus*,(15) sia associata impropriamente la relativa *qui morabantur* che deriva dalla versione *omnes qui morabantur* del *Sangermanensis*, fatta propria dall'*Itala*. Dunque l'interessante contaminazione verificatasi in *Rehd* è il segnale della persistenza di elementi

(13) *Corbeiensis*, sec. VIII (in.), Sankt-Peterburg, Gosudarstvennaja Publičnaja Biblioteka im. Saltykova-Ščedrina, O. v. I, 3. Cfr. *Das Evangelium des Matthäeus nach dem lateiniscen Codex ff¹ Corbeiensis auf der Kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg*, ed. J. BELSHEIM, Christiania 1881.

(14) *Aureus Holmiensis*, sec. VIII (?), Stockholm, Kungliga Biblioteket, A 135. Cfr. *Codex aureus sive quattuor evangelia ante Hieronymum latine translata*, ed. I. BELSHEIM, Christiania 1878.

(15) *Brixianus*, sec. VI, Brescia, Biblioteca Civica Queriniana. Cfr. *Novum Testamentum latine secundum. editionem s. Hieronymi*, ed. J. WORDSWORTH - H. J. WHITE, Oxford 1889.

pregeronimiani, custoditi grazie alla memoria liturgica, in un alveo che è ormai però quello della *Vulgata*, come fa pensare, tra l'altro, la presenza in Mt 3, 17 del pronome *mihi* laddove l'*Itala* ha l'avverbio *bene*. Per alcune inversioni di termini (*ab ira futura / a futura ira* in Mt 3, 7 e *debeo a te / a te debeo* in Mt 3, 14) *Rehd* trova esatta corrispondenza nel *Sangermanensis*. Sono attribuibili alle traduzioni anteriori a Gerolamo pure le lezioni *potens est* (Mt 3, 9) e *excidetur et mittetur* (Mt 3, 10), in analogia con i codici liturgici milanesi e con l'*Itala*. Dal momento che in entrambi questi casi il *Sangermanensis* non si differenzia dalla *Vulgata*, ne deriva l'impressione che *Rehd* resista a tentativi di omologazione con tradizioni testuali precedenti. Del resto, laddove in quest'ultimo appare *triticum suum* (Mt 3, 12) così come nella *Vulgata*, l'*Itala* con il *Sangermanensis* e altri codici omette il possessivo. Per contro, il participio *dicens* in Mt 3, 17, attestato sia in *Vg* che nell'*Itala*, non appare in *Rehd*. Dalla tabella si può, inoltre, facilmente individuare la ricorrenza di lezioni che non trovano paralleli altrove.

Passando a Mc 1, 29-39, si trova una conferma dei dati fin qui raccolti. È utile, in questo caso, riportare nella terza colonna alcuni passi in cui *Itala* differisce notevolmente da *Rehd*, che appare invece concorde con *Vg*:

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
29 Et protinus egredientes de synagoga venerunt in domum Simonis et Andreae cum Iacobo et Iohanne	et protinus *egrediens* de synagoga venerunt in domum simonis et andreae cum iacobo et iohanne	Egressus autem] *Itala* venit] *Itala*
30 decumbebat autem socrus Simonis febricitans et statim dicunt ei de illa	decumbebat autem socrus simonis febricitans Et statim dicunt ei de illa	
31 et accedens elevavit eam adprehensa manu eius et continuo dimisit eam febris et ministrabat eis	Et accedens elevavit eam *Et* adprehensa manu eius continuo dimisit eam febris et ministrabat eis	Ille autem venit et extendes manum adprehendit eam et levavit et continuo dimisit illam febris et ministrabat illis] *Itala*

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
32 vespere autem facto cum occidisset sol adferebant ad eum omnes male habentes et daemonia habentes	Vespere autem facto cum occidisset sol adferebant ad eum omnes male habentes et daemonia habentes	Vespere autem facto] *om. Itala*
33 et erat omnis civitas congregata ad ianuam	Et erat omnis civitas congregata ad ianuam	
34 et curavit multos qui vexabantur variis languoribus et daemonia multa eiciebat Et non sinebat loqui ea quoniam sciebant eum	Et curavit multos qui vexabantur variis lang*o*ribus et daemonia multa eiciebat Et non sinebat loqui ea quoniam scieb*at* eum *Christum esse*	*Rehd*; noverant] *Itala*
35 Et diluculo valde surgens egressus abiit in desertum locum ibique orabat	Et diluculo valde surgens egressus *est et* abiit in desertum locum ibique orabat	*Rehd*
36 et persecutus est eum Simon et qui cum illo erant	Et *con*secutus est eum simon et qui cum *eo* erant	*Rehd*: consecuti sunt] *Itala* *Itala*
37 et cum invenissent eum dixerunt ei quia omnes quaerunt te	Et cum invenissent eum dixerunt ei quia omnes quaerunt te	
38 et ait illis eamus in proximos vicos et civitates ut et ibi praedicem ad hoc enim veni	Et ait illis eamus in proximos vicos et civitates ut et ibi praedicem ad hoc enim veni	ad praedicandum] *Itala*
39 et erat praedicans in synagogis eorum et omni Galilaea et daemonia eiciens	Et erat praedicans in synagogis eorum et omni Galilaea et daemonia eiciens	expellens] *Itala*

Subito in apertura del brano si può osservare la corrispondenza con *Vg* di *Et protinus egrediens… venerunt*, pur viziata dalla mancata concordanza nel numero di participio e verbo. Diversamente, in *Itala* si trova *Egressus autem… venit*. Così nei vv. 30-31, dei quali è offerta nella tabella la corrispondente versione di *Itala*, che si distanzia notevolmente da quella accolta in *Rehd*, la cui parentela

con *Vg* dal confronto risulta evidente. Al v. 34 la proposizione *sciebat eum Christum esse* di *Rehd* non trova corrispondenza in altri codici: alla lezione *sciebat* a fronte del plurale attestato in vari codici pregeronimiani, oltre che in *Vg*, in *Itala* corrisponde *noverant*; l'infinitiva *Christum esse* appare un'aggiunta esclusiva di *Rehd*. Parimenti, al v. 35, *est*, dopo il participio *egressus*, la congiunzione *et* che lo segue e la forma *consecutus est* all'inizio del v. 36 sono individuabili solo in *Rehd*. Alla lezione *consecuti sunt* di *Itala* fa riscontro in *Vg* la forma *persecutus est*. Ai vv. 38 e 39 *Rehd* concorda con *Vg*, come per l'espressione *ut et ibi predicem*, invero attestata pure in alcuni codici della *Vetus*, ma non in *Itala*, che preferisce la variante *ad praedicandum*. Infine, al participio *eiciens* del v 39, accolto da *Vg* e pure ampiamente documentato nei codici della *Vetus*, in *Itala* corrisponde *expellens*. Si conferma dunque quanto già osservato per il vangelo di Matteo: il testo marciano presente in *Rehd* appare in linea di massima dipendente dalla *Vulgata*, ma conserva alcuni elementi peculiari la cui genesi non è rintracciabile in codici conosciuti.

Alla constatazione, già di Vogels, del legame del testo lucano di *Rehd* con l'ambito della *Vetus*, il sondaggio qui proposto a partire da Lc 1, 26-38, permette di accostare la verifica della singolarità di alcune lezioni, di cui il codice risulta essere l'unico testimone:

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
26 In mense autem sexto	*Eodem autem tempore*	*Itala*
missus est angelus	missus est angelus	
Gabrihel	gabrihel a *domino* in	*Itala*
a Deo in civitatem	*civitate* galileae	*Itala*
Galilaeae	cui nomen *erat* nazaret	*Rehd*
cui nomen Nazareth		
27 ad virginem	ad virginem desponsat*a*	
desponsatam viro cui	viro	
nomen erat Ioseph de	cui nomen erat ioseph	
domo David et nomen	de domo david et nomen	
virginis Maria	virginis maria.	
28 et ingressus angelus ad	Et ingressus ad *illam*	*Itala*
eam	angelus *benedixit et*	*Rehd*
	evangelizavit eam.	*Itala*
dixit	*Et dixit illi*	*Itala*

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
have gratia plena	ha*b*e gratia plena	*Itala*
Dominus tecum	dominus tecum.	
benedicta tu in	Benedicta tu	
mulieribus	*inter mulieres*	*Itala*
29 quae cum vidisset	*Ipsa autem ut vidit eum*	*Itala*
turbata est in sermone	*mota est*	*Rehd*
eius	*introitum*	*Itala*
et cogitabat	*Et erat cogitans*	*Itala*
qualis esset ista salutatio	*Quod sic benedixisset eam*	*Rehd*
30 et ait angelus ei	et ait angelus *domini*	*Rehd*
ne timeas Maria	Ne timeas maria	
invenisti enim	invenisti enim	
gratiam apud Deum	gratiam apud deum	
31 ecce concipies in utero	*et* ecce concipies in utero	
et paries filium	et paries filium	
et vocabis nomen eius	et vocabis nomen eius	
Iesum	i*h*esum	
32 hic erit magnus et	hic erit magnus e filius	
Filius Altissimi vocabitur	altissimi vocabitur	
et dabit illi Dominus	Et dabit illi dominus deus	
Deus sedem David patris	sedem david patris eius	
eius		
33 et regnabit in domo	et regna*v*it in domo iacob	*a d ff 2*
Iacob		
in aeternum	*et* in aeternum	*Rehd*
et regni eius non erit finis	et regni eius non erit finis	
34 dixit autem Maria ad	dixit autem maria ad	
angelum	angelum	
quomodo fiet istud	Quomodo fiet istu*t*	
quoniam virum non	quoniam virum non	
cognosco	*cognovi*	*aur*
35 Et respondens angelus	et respondens angelus	
dixit ei	dixit *illi*	*Itala*
Spiritus Sanctus	spiritus sanctus	
superveniet in te et virtus	superveniet in te et virtus	
Altissimi	Altissimi	
obumbrabit tibi	obumbra*v*it tibi	*d*
ideoque et quod nascetur	ideoque et quod nascetur	

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
sanctum vocabitur Filius Dei	sanctum vocabitur Filius Dei	
36 Et ecce elisabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senecta sua et hic mensis sextus illi quae vocatur sterilis	Et ecce elisabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senecta sua et hic mensis sextus illi quae vocatur sterilis	
37 quia non erit inpossibile apud Deum omne verbum	quia non *est* inpossibile *deo* omne verbum	*Itala* *Itala*
38 dixit autem Maria ecce ancella Domini fiat mihi secundum verbum tuum et discessit ab illa angelus	dixit autem maria ecce ancella domini *contingat* mihi secundum verbum tuum et discessit ab illa angelus	*Itala*

Particolarmente rilevanti, in quanto peculiarità di *Rehd*, sono in Lc 1, 26 la presenza di *erat* prima di *Nazareth*, in Lc 1, 28 il perfetto *benedixit* premesso a *evangelizavit*, in Lc 1, 29 l'accusativo *introitum* invece del maggiormente attestato *in introitu*. Nel medesimo versetto l'espressione *Et erat cogitans Quod sic benedixisset eam* trova corrispondenza in *Itala*, distinguendosi dalla versione *et cogitabat qualis esset ista salutatio* propria della *Vulgata*.

In Lc 1, 34 *cognovi*, in luogo di *novi* dell'*Itala* e di *cognosco* di *Vg*, trova un'unica corrispondenza nell'*Aureus Holmiensis*. Anche in Lc 1, 33 *in domo* corrisponde alla lezione di questo e di altri codici della *Vetus*, che però qui concordano con *Vg*, laddove *Itala* preferisce *in domum*. Lo stesso si può dire del *quoniam* di Lc 1, 34 rispetto al *quod* di *Itala*, che pure omette la congiunzione *et* prima di *quod nascetur* in Lc 1, 35, distanziandosi da alcuni codici tra i quali l'*Aureus Holmiensis*. Ciò è sufficiente per affermare che il testo lucano così come appare in *Rehd* conserva una propria specificità e non è identificabile *sic et simpliciter* con altre testimonianze di ambito pregeronimiano.

Un ultimo esame resta da condurre sulla base di Gv 11, 1-27:

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
1 erat autem quidam languens Lazarus a Bethania de castello Mariae et Marthae sororis eius	erat autem quidam *eger* *nomine* lazarus a bethania de castello Mariae et Marthae soror*um* eius	*Itala* *Itala* *aur 2.m*
2 Maria autem erat quae unxit Dominum unguento et extersit pedes eius capillis suis cuius frater Lazarus infirmabatur	Maria autem erat quae unx*erat* dominum unguent*um* et extersit pedes eius capillis suis cuius frater Lazarus infirmabatur	 *d f* *Rehd*
3 miserunt ergo sorores ad eum dicentes Domine ecce quem amas infirmatur	Miserunt ergo ad eum dicentes domine ecce quem amas infirmatur	sorores] *om b*
4 audiens autem Iesus dixit eis infirmitas haec non est ad mortem sed pro gloria Dei ut glorificetur Filius Dei per eam	*audivit* Iesus *et* dixit Infirmitas haec non est ad mortem sed pro gloria Dei Ut *onorificetur* filius *eius* per *ipsum*	*Itala* onorificetur] *Rehd*; eius] *c ff*^{2} *Itala*
5 diligebat autem Iesus Martham et sororem eius Mariam et Lazarum	diligebat autem ihesus martham et sororem eius mariam et lazarum	
6 ut ergo audivit quia infirmabatur tunc quidem mansit in eodem loco duobus diebus	Ut ergo audivit quia infir*matur* tunc quidem *ihesus* mansit in eodem loco	 *Itala* duobus diebus] *om c*
7 deinde post haec dicit discipulis suis eamus in Iudaeam iterum	deinde post haec dicit Eamus in iudaeam iterum	
8 dicunt ei discipuli rabbi nunc quaerebant te Iudaei lapidare et iterum vadis illuc	Dicunt ei discipuli Rabbi nunc quaerebant te *lapidare iudaei* et iterum vadis illuc	 *Itala*
9 respondit Iesus nonne duodecim horae	Respondit ihesus nonne duodecim horae	

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
sunt diei si quis ambulaverit in die non offendit quia lucem huius mundi videt	sunt diei Si quis ambulaverit *per diem* non offendit quia lucem huius mundi videt	 *Rehd* [r^1]
10 si autem ambulaverit nocte offendit quia lux non est in eo	Si *quis* autem *ambulat per noctem* offendit quia lux non est in eo	quis] *Itala*; ambulat] *d* per noctem] *Rehd* [r^1]
11 haec ait et post hoc dicit eis Lazarus amicus noster dormit sed vado ut a somno exsuscitem eum	haec ait et post *haec* dicit eis Lazarus amicus noster o*bdormivit* sed vado ut a somno *excitem* eum	 *Itala* *Rehd* *c d*
12 dixerunt ergo discipuli eius Domine si dormit salvus erit	Dixerunt ergo discipuli Domine si dormit salvus erit	eius] *om Rehd*
13 dixerat autem Iesus de morte eius illi autem putaverunt quia de dormitione somni diceret	dixerat autem Iesus de morte eius illi autem putaverunt quia de dormitione somn*us* diceret	*Itala*
14 tunc ergo dixit eis Iesus manifeste Lazarus mortuus est	Tunc ergo dixit eis ihesus manifeste Lazarus mortuus est	
15 et gaudeo propter vos ut credatis quoniam non eram ibi sed eamus ad eum	et gaudeo propter vos ut credatis quoniam non eram ibi Sed eamus ad eum	
16 dixit ergo Thomas qui dicitur Didymus ad condiscipulos eamus et nos ut moriamur cum eo	dixit ergo thomas qui dicitur didymus ad condiscipulos eamus et nos ut moriamur cum *illo*	*Itala*
17 venit itaque Iesus et invenit eum quattuor dies iam in monumento habentem	venit Iesus et invenit eum *iam quartum diem* in monumento habentem	itaque] *om p* *Rehd*

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
18 erat autem Bethania iuxta Hierosolyma quasi stadiis quindecim	Erat autem bethania iuxta hierosolyma quasi *a stadia duodecim*	*Rehd*
19 multi autem ex Iudaeis venerant ad Martham et Mariam ut consolarentur eas de fratre suo	multi autem ex iudaeis venerant ad martham et mariam ut consolarentur eas de fratre	suo] *om Itala*
20 Martha ergo ut audivit quia Iesus venit occurrit illi Maria autem domi sedebat	Martha ergo ut audivit quia Iesus venit occurrit illi maria *vero in domo* sedebat	*d*
21 dixit ergo Martha ad Iesum Domine si fuisses hic frater meus non fuisset mortuus	*Dicit* ergo martha ad ihesum domine si fuisses hic *non fuisset mortuus frater meus*	*Rehd* *p*
22 sed et nunc scio quia quaecumque poposceris a Deo dabit tibi Deus	Sed et nunc scio quia quaecumque *petieris* a deo dabit tibi deus	*Itala*
23 dicit illi Iesus resurget frater tuus	dicit Iesus Resurget frater tuus	illi] om *Rehd*
24 dicit ei Martha scio quia resurget in resurrectione in novissima die	Dicit ei martha scio quia resurget in resurrectione in *novissimo* die	*Itala*
25 dixit ei Iesus ego sum resurrectio et vita qui credit in me et si mortuus fuerit vivet	*Dicit* ei ihesus Ego sum resurrectio qui credit in me *etsi* mortuus fuerit vivet	*d r*[1] et vita] *om Rehd*
26 et omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum credis hoc	Et omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum credis hoc	

Vulgata	*Rehdigeranus*	*testes*
27 ait illi utique Domine ego credidi quia tu es Christus Filius Dei qui in mundum venisti	ait illi *martha* utique domine ego credidi quia tu es christus filius dei qui in mundum venisti	*Itala*

Al v. 1 *eger*, rispetto a *languens* di *Vg* e a *infirmus* di *Itala*, ha riscontro solo nell'*Usserianus*.(16) Il genitivo plurale *sororum* si trova in un intervento di seconda mano nell'*Aureus Holmiensis*. Al v. 2 *unxerat* trova corrispondenza certa unicamente in due codici della *Vetus*. *Itala* come *Vg* ha *unxit*. L'accusativo *unguentum*, evidentemente errato, non si trova altrove. L'omissione di *sorores* al v. 3 risale già al *Veronensis*.(17) *Itala* ha *sorores eius*. Al v. 4 il verbo *audivit*, in luogo del participio *audiens*, è certamente lezione pregeronimiana, che in *Itala* è posta in paratassi con *dixit* dalla congiunzione *et*, mentre nel medesimo versetto *onorificetur* è voce esclusiva *Rehd* della congiunzione *et*. Le varianti testuali presenti nei vv. 5-6 trovano attestazioni nell'ambito della *Vetus*, così come l'inversione in corrispondenza del v. 8. Dal v. 9 riprendono ad affiorare forme difficilmente attestate altrove: *per diem*, così come *per noctem* al v. 10, sono rintracciabili solo nell'*Usserianus*; non c'è traccia altrove di *obdormivit* del v. 10 così come della forma *a stadia* seguita da *duodecim* al v. 18. Al v. 21 l'inversione tra verbo e soggetto rispetto al testo di *Vg* e di *Itala* trova esatta corrispondenza solo nel *Fragmentum Sangallense* del sec. VIII;(18) nel *Vercellensis*,(19) infatti, si trova *esset* anziché *fuisset*. Anche in questo caso, *Rehd* rivela dunque una certa autonomia da altre

(16) *Usserianus*, sec. VII, Dublin, Library of Trinity College, 55 (A. IV. 15). Cfr. *Evangeliorum versio antehieronymiana ex codice Usseriano (Dubliniensi)*, ed. T. K. ABBOT, Dublin 1884.

(17) *Veronensis*, sec. V, Verona, Biblioteca Capitolare, cod. VI (olim 6). Cfr. *The four Gospels from the codex Veronensis b*, ed. E. S. BUCHANAN, Oxford 1911 (Old Latin Biblical Texts, 6).

(18) *Fragmentum Sangallense* s. VIII, St. Gallen, Stiftsbibliothek 1395 VII. Cfr. B. BISCHOFF, *Neue Materialen zum Bestand und zur Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzungen*, in *Miscellanea Giovanni Mercati* 1, Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi 121), 407-436.

(19) *Vercellensis*, sec. IV, Vercelli, Biblioteca Capitolare. Si veda *Codex Vercellensis*, ed. A. GASQUET, Roma 1914 (Collectanea Biblica Latina, 3).

tradizioni testuali. Le due omissioni in corrispondenza del v. 23 e, soprattutto, del v. 25 sono un'ulteriore conferma.

Concludendo, nel *codex Rehdigeranus* lezioni coincidenti con quelle accolte in *Itala*, o comunque trasmesse da manoscritti ascrivibili alla cosiddetta *Vetus*, coesistono con lezioni non altrove attestate, da considerarsi testimonianze di primaria importanza. Le analogie con la *Vulgata* che, d'altra parte, caratterizzano sezioni consistenti del manoscritto consentono di supporre che la versione di Gerolamo abbia rappresentato un punto di riferimento per la stesura del codice, benché non allo stesso modo in tutte le sue parti. Anche nelle sezioni di Matteo e Marco, che più direttamente sembrano dipendere da essa, lezioni precedenti, fissate dall'uso liturgico caratteristico dell'ambito di provenienza del manoscritto, hanno resistito all'omologazione, trovando così la possibilità di essere custodite e tramandate.

Il *Capitulare Evangeliorum* del *codex Rehdigeranus*

Il *Capitulare Evangeliorum* contenuto nel *codex Rehdigeranus* permette di ricostruire la parte più considerevole dell'anno liturgico, celebrato ad Aquileia, secondo il parere di Morin, in età altomedievale[20]. Più recentemente P. Carmassi ha ribadito che tale ordinamento di pericopi costituisce un'antica testimonianza della liturgia aquileiese, dichiarando invece priva di dimostrazione l'ipotesi di Gamber, per il quale alla base degli ordinamenti di pericopi di questa provincia ecclesiastica e di tutto il Norditalia vi sarebbe una lista redatta da Fortunaziano di Aquileia[21]. In ogni caso, immediatamente riconoscibili sono le analogie con la

[20] Cfr. *supra*: nota 5.

[21] "La tesi di Gamber di *un solo* ordinamento delle letture norditaliano originario, che, conservato come «die Evangelienliste von Aquileja», sarebbe stato integrato ampiamente nella lista milanese («in die spätere mailändische Liste weitgehend übernommen worden»), viene smentita dall'analisi delle singole testimonianze": P. Carmassi, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Münster 2001 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 85. Corpus Ambrosiano-Liturgicum 4), 55. Per l'articolo a cui l'autrice si riferisce si veda K. Gamber, *Die älteste abendländische Evangelien-Pericopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja (+ nach 360)*, «Münchener Theologhische Zeitschrift» 13 (1962), 180-201.

tradizione milanese, per quel che concerne i dati relativi al tempo di Avvento, all'ottava di Natale, al ciclo epifanico, alla Quaresima e al tempo di Pasqua.

La ricostruzione della sequenza delle domeniche d'Avvento con i loro rispettivi vangeli deve tener conto di un'annotazione posta nello spazio sopra il titolo (IN NOMINE DOMINI INCIPIT CAPITULARE EVANGELII) dalla stessa mano che ha redatto il capitolare, secondo il parere espresso già da Haase[22]: *secunda dominica de adventu domini evangelium secundum mattheum cap.* CCLXV: *Egressus dominus ihesus de templo ibat*. L'ipotesi che l'aggiunta risponda al desiderio di dare all'Avvento la stessa ampiezza di sei domeniche tipica dell'uso ambrosiano[23] non sembra tener conto a sufficienza del fatto che il copista ha orientato il suo intervento precisamente alla seconda domenica, alla quale l'elenco assegna Gv 4, 5ss., ossia il brano giovanneo della Samaritana, legato, in tutte le tradizioni occidentali, alla Quaresima. Se ne ricava dunque l'ipotesi di un errore di trascrizione avvenuto in un'indeterminata fase della trasmissione manoscritta e della conseguente volontà di correggere, mediante l'intervento iniziale, un dato che doveva apparire del tutto anomalo. L'espunzione del brano giovanneo riporta l'esordio del tempo di Avvento alla sua impronta escatologica, benché risulti insolita la posposizione della pericope che inizia da Mt 24, 1 a quella che, stando al capitolare, compete alla prima domenica di Avvento: Mt 24, 15ss.

Nella terza e nella quarta domenica l'accento è posto sulla predicazione del Battista (Mt 11, 2ss; Lc 3, 1ss), per giungere in quella conclusiva a rimarcare, conformemente alla tradizione milanese, l'aspetto mariologico con la proclamazione del racconto lucano dell'Annunciazione (Lc 1, 26ss). La presenza di cinque domeniche farebbe pensare a un'analogia con la Quaresima, computata, nelle antiche fonti ambrosiane, così come in quelle ispaniche, a cominciare dal lunedì che segue la domenica *in capite*, di per sé esclusa.

[22] Si veda C. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée* cit., 3.
[23] *Ibidem*, 3.

L'analogia con il rito ambrosiano è completa nel caso delle celebrazioni natalizie, che si presentano a uno stadio di sviluppo, del tutto analogo a quello riscontrabile a Milano in epoca precarolingia, in cui non c'è ancora traccia della *missa in nocte* né della *missa in aurora*, celebrazioni di origine romana, accolte dall'Occidente non romano nel IX secolo.(24) Le due sole sinassi previste sono quelle della vigilia e del giorno, con i medesimi vangeli attestati dalle fonti ambrosiane.

I giorni immediatamente successivi registrano una singolarità: la festa degli Innocenti ("*Efantorum*") compare subito dopo Natale, prima di quella di Santo Stefano. Morin annota che "ici le terme *infantum* se laisse aisément deviner sous la forme barbare *efantorum*. C'etait le mot employé à Carthage, dans les Gaules e dans l'église wisigothique d'Espagne; à Rome, à Milan et à Naples on disait *Innocentum*".(25) Il confronto con fonti precarolinge permette di considerare l'eccezionalità di questo posizionamento documentato dal capitolare in esame. Se ne ricaverebbe l'idea di un'effettiva peculiarità liturgica, qualora si potesse escludere totalmente l'errore di trascrizione.

Oltre allo scambio di posizione tra la festa degli Innocenti e di santo Stefano, rimane da chiarire a quale san Giacomo si faccia riferimento dopo la festa di san Giovanni. La tendenza a mescolare riferimenti al fratello di Giovanni con allusioni a Giacomo "fratello del Signore" è documentata nel corso dei secoli.(26)

(24) Lo stesso si verifica nel capitolare e nell'evangelistario ambrosiani presente nel codice M-I-14 della Biblioteca Capitolare di Busto Arsizio (Va).

(25) G. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée* cit., 4.

(26) Antecedente di tale tendenza, benché in riferimento ad altre figure, è il lezionario armeno di Gerusalemme; in almeno due casi i redattori "ont pris occasion du prénom du saint commémoré pour choisir un texte faisant allusion à un autre personnage du même nom" : *Le codex arménien Jérusalem 121*. 2. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, Turnhout, Brepols, 1971 (Patrologia Orientalis 36/2, n.168), 139-390: 373. Gli esempi addotti da Renoux sono la memoria del profeta Zaccaria, in cui si legge Mt 23,34-24,1 con l'allusione a Zaccaria, figlio di Barachia, e quella dell'apostolo Filippo che prevede la proclamazione di At 8,26-40, ossia del noto episodio del diacono Filippo, sostituito nel lezionario georgiano con At 11,19-30 (cfr. *ibid*., 363). Per quanto concerne il san Giacomo celebrato dopo il Natale del Signore, il messale di Bobbio *In sanctorum iacobi et iohannis* come epistola riporta l'incipit di At 12, in cui si narra l'uccisione di Giacomo, fratello di Giovanni; in area ambrosiana il *Bergomense* riporta come epistola Gal 1, 11-19, in cui si parla di Giacomo "fratello del Signore", mentre il vangelo (Mt 20, 20-28) narra dei figli di Zebedeo; il capitolare del *Reginensis*, verosimilmente di area

Nel caso in esame, la presenza di Mt 9, 35ss, e non del celebre episodio della madre dei figli di Zebedeo, induce a pensare che fosse commemorato in questa data Giacomo il Minore.

La presenza nell'Ottava del Natale del richiamo alla Circoncisione (Lc 2, 21ss) e l'integrazione del vangelo del Battesimo di Gesù (Mt 3, 13ss) nella vigilia dell'Epifania si segnalano ancora una volta per la sintonia con le fonti ambrosiane, pur essendo estraneo a esse l'uso del termine *Theophania*, impiegato in questo capitolare forse in accordo con alcuni altri di tipo romano.

Cinque domeniche, definite *post Theophania*, sono tutte collocate sotto la dicitura *mense ianuario*; ben tre (Gv 2, 1ss, Gv 4, 46ss e Lc 2, 42ss) delle cinque pericopi indicate trovano corrispondenza nella serie dei vangeli *post Epiphaniam* milanesi,[27] tra i quali si ritrova pure Gv 3, 16ss qui collocato *in vigiliis Theophaniae* prima dell'aggiunta di Mt 3, 13. Inspiegabilmente poi scompare il riferimento alla solennità della *Theophania*, dal momento che per il computo di quattro domeniche ulteriori prima di *Sexagesima* si impiega come riferimento il mese di febbraio (*m. februario*), identificandole unicamente con l'ordinale (*prima*, *secunda*, *tercia*, *quarta*), in modo del tutto estraneo alla tradizione liturgica non incline a utilizzare la scansione mensile per determinare le celebrazioni annuali. La stessa collocazione nel mese di marzo della nota relativa alla *Sexagesima* (Lc 15, 11ss) appare puramente convenzionale, dato il carattere mobile della Pasqua.[28] Per l'esattezza, si indica nel capitolare il *caput Sexagesimi* (*sic*), ossia l'inizio di Sessagesima piuttosto che di Quaresima. Il dato trova un'interessante conferma al fol. 6v del *codex Forojuliensis*, laddove è trascritta una formula di annuncio di festività, tra le quali oltre alla Pasqua compare proprio la dicitura *Caput…Sexagesimae…* Una mano tardiva l'ha modificata, cambiandola in

ravennate, assegna invece alla festa di san Giacomo il passo di Gal 2,9ss; vi si legge: "IN SANCTI IACOBI AD GALATAS Fratres petrus et iacobus et iohannes" (cfr. VALLI, *L'ordo evangeliorum* cit., 79-81).

[27] Gv 4, 46ss è una pericope estranea a quelle che i capitolari romani assegnano alle domeniche dopo l'Epifania, ma è testimoniata in ambito gallicano dal Lezionario di Luxeuil.

[28] Di una domenica di *Septuagesima* non c'è traccia, ancora una volta come nelle fonti precarolinge milanesi.

Caput ieiunii, ossia nel più comune annuncio dell'apertura della Quaresima.[29] Al vangelo di Quinquagesima (Mt 6, 14ss) fanno seguito le note relative alle pericopi quaresimali: *In quatragesima* Mt 4, 1ss; *In quatragesima* Lc 12, 32ss; *In uigisima* Io 8, 12ss; *Item sequenti dom.* Io 9, 1ss; *Dom. ante simbolo* Gv 11, 1ss. Data la conformità più volte rilevata con la tradizione ambrosiana, emerge con evidenza l'assenza di Gv 4, 5ss in un contesto che tende a proporre il tradizionale schema occidentale delle domeniche quaresimali[30] (tentazioni, Samaritana, discussione con i Giudei sulla figliolanza abramitica, Cieco, Lazzaro). La collocazione dopo Mt 4, 1ss di Gv 4, 5ss (Samaritana), di cui si è detto, riporterebbe la successione a una piena corrispondenza con le più antiche fonti occidentali. La presenza di Lc 12, 32ss fa pensare infatti con Gamber a una pericope non destinata a una domenica, bensì a una celebrazione per i candidati al battesimo, collocata probabilmente nella *feria* dopo la domenica *in capite*, all'inizio della Quaresima vera e propria[31]. Per quanto riguarda il termine *Vicesima* (lett. *Uigisima*), non sembrerebbe connesso qui all'uso, sviluppatosi soprattutto nell'ambito ispanico, di sottolineare la domenica che cade esattamente nel ventesimo giorno, all'inizio della quarta settimana[32]. Il posizionamento di tale domenica nel capitolare non risulta infatti a metà della Quaresima. Esso conserva piuttosto la testimonianza della celebrazione della cosiddetta *Mediante*, collocata come a Milano e in Oriente al centro dei cinquanta giorni pasquali. Dopo la *dominica ante simbolo*, con la pericope della risurrezione di Lazzaro, nel capitolare si legge una serie di note relative anzitutto alla celebrazione di tre scrutini

[29] Cfr. G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée* cit., 11.

[30] Di per sé il racconto matteano delle tentazioni appartiene alla domenica *in capite* che nell'antica tradizione ambrosiana e ispanica non è computata all'interno della Quaresima.

[31] "*Nolite timere pusillus grex <quia complacuit>*... Mit diesem Worten aus dem Evangelium begann die Unterweisung der Taufkandidaten am (Montag nach dem ?) 1. Fastensonntag. „Eure Lenden seien umgürtet..." (12, 35), „Seid bereit..." (12, 40) (Gamber, *Die älteste abendländische Evangelien-Pericopenliste* cit., 182).

[32] Si è detto altrove di questo probabile trasferimento in ambito ispanico dell'originaria *Mesopentecoste*, cercando di renderne ragione (cfr. Valli, *L'ordo evangeliorum* cit., 100-101).

battesimali[33] e poi dei singoli giorni feriali, fino all'indicazione di Mt 21, 1ss *In simbolo*, riferita evidentemente alla domenica che apre la Settimana Santa. La *traditio symboli* anche a Milano anticamente era collocata nella domenica delle Palme e solo in un secondo momento fu anticipata al sabato che la precede.

I brani assegnati ai primi tre giorni della Settimana Santa (Gv 11,47ss; Mt 26, 2ss; Gv 12, 27ss) preparano alla passione di Cristo ormai imminente. Un ulteriore elemento da evidenziare è la segnalazione, tra la seconda e la terza feria, di una pericope (Gv 12, 12ss) *In simbolo super oliuo*, della quale non è chiara la destinazione.[34]

Il *Rehdigeranus* tramanda poi Gv 13, 4ss *Ad matutinas in cena dni*, attestando la giustapposizione della memoria della lavanda dei piedi alla messa nella Cena del Signore che, come a Milano, è caratterizzata dalla pericope evangelica della passione secondo Matteo (Mt 26, 17ss), la cui lettura prosegue nella *Sexta ferria* (*sic*) conformemente alla ripartizione ambrosiana.

Per la grande vigilia pasquale (*in nocte magna*) è prevista la lettura di Mt 28, 1ss, che gode di ampie attestazioni sia nell'uso romano che nelle altre tradizioni liturgiche dell'Occidente. Nella messa del giorno di Pasqua la proclamazione del vangelo di Matteo riprende da 28, 16. L'Ottava è caratterizzata dal susseguirsi di brani che propongono i racconti della Risurrezione secondo le redazioni di Luca e Giovanni per giungere al sabato a Mc 16, 9ss. La domenica dell'Ottava di Pasqua, secondo la generale consuetudine, è caratterizzata dalla pericope giovannea dell'apparizione di Gesù risorto a Tommaso. Il capitolare specifica altresì il vangelo riservato al lunedì seguente. Morin, nella sua pubblicazione manifestava incertezza nel riproporre quanto decifrato da Haase accanto al titolo *in lunes post octabas domini*, ossia

[33] La presenza di Mt 19, 13ss è certamente in rapporto con la sempre più diffusa prassi del battesimo dei bambini a fronte del progressivo venir meno del battesimo di catecumeni adulti.

[34] Gamber, mostrando di non conoscere bene l'uso documentato dalle fonti medievali milanesi di una doppia sinassi eucaristica nella domenica delle Palme (cfr. VALLI, *L'ordo evangeliorum* cit., 104-105), dichiara che questo brano poteva essere riservato anche ad Aquileia non alla celebrazione eucaristica, bensì al Mattutino (GAMBER, *Die älteste abendländische Evangelien-Pericopenliste* cit., 185).

la forma *adpositis*.[35] Vogels scioglieva il dubbio, riconoscendovi l'espressione *ad fontem*,[36] indizio di una celebrazione riservata ai neo-battezzati nel lunedì dopo l'Ottava di Pasqua, che ha un parallelo nei documenti napoletani[37].

Le successive annotazioni raccolgono i vangeli delle domeniche fino alla Pentecoste (con distinzione tra vigilia e giorno), includendo in questo arco di tempo la menzione della festa dell'*Invencio Crucis* (Mt 16, 24ss), della citata Mesopentecoste o *Mediante*, così chiamata dall'incipit del brano evangelico assegnatole (Gv 7, 14ss), e dell'Ascensione.

La denominazione *post Pentecosten*, conferita alle domeniche seguenti la solennità, si segnala per l'ulteriore convergenza con la consuetudine ambrosiana, benché subentri subito la Natività di san Giovanni a determinare una serie di domeniche *ante Natalem sancti Iohannis* del tutto originale in rapporto alle diverse liturgie. Con il vangelo della quarta domenica, seguito da quello per la Vigilia della Nascita del Battista, il capitolare si interrompe. Stando alle osservazioni di Morin altre due indicazioni della stessa mano sarebbero reperibili a margine di Lc 2, 22 e Gv 12, 20, rispettivamente *In Purificatione Sanctae Mariae* e *in Sancti Laurenti*. Se ne fa menzione nella parte introduttiva della pubblicazione curata da Vogels.[38]

Le tracce ben riconoscibili di una specificità nella scelta dei testi scritturistici da proclamare lungo l'anno liturgico e la particolare sintonia con la modalità ambrosiana rimasta in vigore fino a oggi, a cominciare dall'età carolingia, tempo di omologazione dei riti particolari rispetto al paradigma romano, tendono a smarrirsi. Non stupisce dunque che il confronto con il messale aquileiese C. 76 della Biblioteca arcivescovile di Udine,[39] risalente al secolo XII, abbia messo in luce una notevole discontinuità rispetto ai dati

[35] Cfr. G. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée* cit., 7.

[36] Cfr. *Codex Rehdigeranus* cit., 97.

[37] "Le lendemain de l'octave, a lieu une réunion particulière, à l'intention des nouveaux baptisés (G. MORIN, *La liturgie de Naples au temps de Saint Grégoire d'après deux évangéliaires du septième siècle*. II, «Revue Bénédictine» 8 (1891), 529-537: 536.

[38] Cfr. *Codex Rehdigeranus* cit., XXIV-XXV.

[39] Per una descrizione dettagliata cfr. G. PERESSOTTI, *Il messale aquileiese secondo alcuni codici del Medioevo*, «Ephemerides liturgicae» 111 (1997), 448-475: 450.

desumibili dal capitolare di *Rehd*,[40] a fronte di consistenti affinità con documenti di altre aree europee. Il secolo IX ha segnato infatti il sostanziale oblio dell'antico *ordo lectionum* aquileiese con le sue specificità occidentali non romane.

[40] Cfr. G. Peressotti, *Sequenze e letture evangeliche nel messale aquileiese*, «Ephemerides liturgicae» 112 (1998), 127-148: 136-148.

All'amico Silvio G. Cusin
in memoriam

ANCORA SUI CIMITERI EBRAICI DEL FRIULI VENETO TRA MEDIOEVO ED ETÀ CONTEMPORANEA[1]

Pier Cesare Ioly Zorattini

Parlare dei *Bathe' ha-Chayyim*, (le case della vita o dei viventi)[2] è ripercorrere la storia della secolare presenza degli Ebrei in Italia e negli altri Paesi della diaspora tra medioevo ed età moderna. La concessione di appezzamenti di terra ad uso cimiteriale è sempre stata una delle condizioni fondamentali (e se ne trova traccia nei capitoli delle condotte fin dal medioevo) poste dagli Ebrei per stabilirsi in una determinata località tanto che, quando i documenti sono scomparsi, i cimiteri sono gli unici segni esteriori e monumentali della loro presenza in mezzo alla società cristiana, poiché le sinagoghe non erano visibili in quanto site all'interno delle abitazioni degli Ebrei.[3] Altrettanto significative le epigrafi delle *mazevot*, le lapidi, al contempo fonti narrative (con citazioni bibliche e letterarie) e documentarie (con dati biografici), che offrono una ricca messe di dati per la ricostruzione del profilo prosopografico dei defunti, delle articolazioni sociali e dall'evoluzione del gusto nei secoli e, al tempo

[1] La presente ricerca rientra nel progetto nazionale PRIN (Progetto di ricerca di interesse nazionale) 2008 «I tesori della morte: esperienze, ideologie, rituali e memoria. La morte nelle Religioni del Libro in età moderna e contemporanea» e riprende ed approfondisce il mio studio *I cimiteri ebraici del Friuli veneto*, «Studi Veneziani», n. s., 8 (1984), 375-390.

[2] Il termine di 'casa dei viventi' vuol significare che il defunto era considerato come «vivente fra i viventi che lo venivano piamente a visitare»: A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, 453.

[3] Per le limitazioni e i divieti concernenti le sinagoghe cfr. V. Colorni, *Gli Ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano, Giuffrè, 1956, 47-48.

stesso, sono spunti preziosi per cogliere le peculiarità culturali delle diverse componenti del Giudaismo della diaspora.[4]

L' ubicazione dei cimiteri era in luoghi marginali e periferici quasi a mettere «in risalto la differente condizione dei cittadini cristiani e degli ebrei tollerati e residenti con cittadinanza pro tempore»,[5] pertanto poco protetti ed esposti alla profanazione da parte del volgo cristiano.[6] La marginalità costitutiva del cimitero ebraico, l'abbandono nella natura con cui le sepolture vengono lasciate colpisce da sempre l'immaginario cristiano, segno di una 'morte diversa' rispetto alla morte cristiana rappresentata dal crocifisso simbolo di morte/riscatto. E proprio da uno di questi cimiteri sembra che provengano le *mazevot* nello straordinario dipinto di Giovanni Bellini dei primi del Cinquecento, il Crocifisso Niccolini di Camugliano, oggi nella collezione della Cassa di risparmio di Prato.[7] Sul dolce paesaggio veneto cui fa da sfondo una città composta dei monumenti di Ancona, Vicenza e Venezia, la croce con un *titulus* trilingue (greco, ebraico e latino) si erge su alcuni teschi – il Golgota – in un prato dove compaiono delle *mazevot* ebraiche, chiaro riferimento all'orto in cui l'Evangelista colloca la scena della crocifissione (Giovanni 19,41).[8]

[4] Per quel che concerne l'Italia, di fondamentale importanza è la collana fondata e diretta dal prof. Mauro Perani dell'Università di Bologna «*Corpus epitaphiorum Hebraicorum Italiae*» inaugurata con il volume *Il 'giardino' degli Ebrei. Cimiteri ebraici del Mantovano* a cura di A. Mortari e C. Bonora Previdi, Firenze, Giuntina, 2008.

[5] A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino,1989, 54.

[6] Cfr. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, 453. Tra i casi più antichi si ricorda la profanazione nel 1267 dell'antico cimitero ebraico di Roma, cfr. A. Milano, *Il Ghetto di Roma. Illustrazioni storiche*, Roma, Staderini 1964, 260; cfr. R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni 1991, 242.

[7] Cfr. A. Tempestini, *Giovanni Bellini*, Milano, Fabbri, 1997, 120-121.

[8] La presenza di queste lapidi e delle loro iscrizioni può suggerire una conoscenza diretta da parte del Bellini di tombe ebraiche, si veda al riguardo lo studio di Avraham Ronen. A. Ronen *Iscrizioni ebraiche nell'arte italiana del Quattrocento* in *Studi di storia dell'arte sul Medioevo e il Rinascimento nel centenario della nascita di Mario Salmi.* Atti del Convegno Internazionale (Arezzo-Firenze, 16-19 Novembre 1989), II, Firenze, Edizioni Polistampa, 1992, 601-624:610.

Aquileia e Cividale

Nel presente studio si ripercorreranno alcuni insediamenti ebraici del Friuli patriarcale e poi di quello veneto partendo dalle testimonianze più antiche. A tutt'oggi la più antica epigrafe ebraica del Friuli è una lapide del 1140 che parrebbe attestare la presenza di una famiglia di Ebrei ad Aquileia nel XII secolo.[9] Poi cala il silenzio fino al XIV secolo. Infatti, nonostante le fonti notarili attestino la presenza degli Ebrei a Cividale, snodo strategico per i rapporti con le terre d'oltralpe, fin dalla prima metà del Duecento,[10] la più antica lapide preservataci risale al 1342. Si tratta di una *mazevah* che registra il decesso in carcere, il 22 settembre 1342, di una ignota donna che sopportò gravi tormenti per mantenere fede alla sua professione nell'Unità di Dio, un probabile accenno indiretto al rifiuto della donna di convertirsi.[11] La lapide proviene dal *Beth ha-Chayyim* di Cividale, sito extra *moenia* presso porta S. Domenico, a ridosso della cinta muraria e protetto da un muro fin dal 1390, cosa che non gli risparmiò atti di vandalismo da parte della plebe cristiana come si verificò nel giugno del 1556.[12] Il cimitero – detto la Giudaica – rimase in funzione ben oltre la presenza degli Ebrei a Cividale attestata fino al 1624, data dell'ultima condotta feneratizia, in quanto la lapide più recente è datata il 29 di *Siwan* 5493 (12 giugno 1733).[13] Durante il XVIII secolo il cimitero dovette cadere in disuso tanto che negli scavi effettuati da Michele della Torre tra il 1817 e il 1818 le lapidi della Giudaica risultavano in gran parte interrate.[14]

[9] In proposito F. Luzzatto, *Gli Ebrei in Aquileia*, «La Rassegna mensile di Israel. Scritti in onore di R. Bachi», 16 (1950), 140-146; A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, 70; L. Cracco Ruggini, *Note sugli Ebrei in Italia dal IV al XVI secolo*, «Rivista Storica Italiana», 76 (1964), 926-956: 946; V. Colorni, *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII* in *Gli Ebrei nell'Alto Medio Evo*, 2 voll., Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980, I, 241-307: 262, 302-304.

[10] Cfr. I. Zenarola Pastore, *Gli Ebrei a Cividale del Friuli dal XIII al XVII secolo*, Udine, Campanotto, 1993.

[11] Cfr. A. Vivian, *Le lapidi ebraiche di Cividale*, «Memorie storiche forogiuliesi», 60 (1980), 89-108: 95-96.

[12] Cfr. Zenarola Pastore, *Gli Ebrei a Cividale,* 35.

[13] Cfr. Vivian, *Le lapidi ebraiche di Cividale*, 103-104.

[14] Cfr. Ioly Zorattini, *I cimiteri ebraici del Friuli veneto,* 378.

Ora le 16 lapidi superstiti dell'antica necropoli ebraica si possono ammirare nel Museo archeologico nazionale di Cividale.

Pordenone, Porcia e Brugnera

La seconda attestazione nel Friuli patriarcale riguarda Pordenone. Nella condotta del 20 luglio 1399 veniva stabilito «quod Commune predictum dare teneatur dictis Judeis terrenum pro corporibus suorum defunctorum sepeliendis», una disposizione che ritroveremo ribadita nei capitoli della condotta del 1452.(15) Nella vicina giurisdizione feudale di Porcia e Brugnera gli Ebrei avevano ottenuto un cimitero fin dalla condotta del 1451, concessione che fu riconfermata nella condotta del 14 febbraio 1483.(16) Allo stato attuale delle ricerche non si sono rinvenute tracce dei due cimiteri.

Udine

Nel Friuli patriarcale la terza richiesta degli Ebrei per ottenere «unum locum ubi possint facere sua sepulcra» è quella avanzata a Udine, 10 settembre 1400, da alcuni feneratori ashkenaziti operanti in città grazie alla condotta stipulata il 6 giugno 1387.(17) Solo dopo lunghe e annose trattative, il 22 maggio 1405, la proposta venne approvata dal Maggior consiglio.(18)

(15) Cfr. M. Lucchetta, *I banchi ebraici di prestito su pegno. Contributo per una storia del credito in Friuli e a Pordenone in particolare*, tesi di laurea, Università degli studi di Venezia, Facoltà di economia e commercio, a. a. 1968-1969, 3 voll., III, 949.

(16) Cfr. Lucchetta, *I banchi ebraici*, p. 613. Sulla presenza ebraica a Porcia e a Brugnera cfr. A. De Pellegrini, *Banchi di pegno ebrei in Porcia e Brugnera*, Pordenone 1920; P. C. Ioly Zorattini, *Note per la storia degli Ebrei a Brugnera e Porcia* in *Brugnera. Feudo e Comune*, a cura di M. Baccichet, P. C. Begotti, E. Contelli, Brugnera, Amministrazione comunale di Brugnera, 1990, 201-213: 203.

(17) Sulla condotta a Udine del 1387 cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Gli Ebrei a Udine dal Trecento ai giorni nostri*, «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Udine», 74 (1981), 45-58: 46.

(18) Si veda in proposito P. C. Ioly Zorattini, *I cimiteri ebraici di Udine*, «Memorie storiche forogiuliesi», 62 (1982), 45-60; Idem, *Ancora sull'antico cimitero ebraico di Udine*, «Archivio veneto», V. s., 140 (2009), 69-86.

Subito dopo venne adibito a cimitero un terreno venduto dal mugnaio Comuzio o Comuzzo Cicchetto «maiori precio quam potuerit».[19] L'ubicazione del terreno corrisponde oggi alla parte finale dell'odierno vicolo Agricola, quasi di fronte alla caserma di Prampero, all'interno dell'ultima cerchia di mura, la quinta, detta «mura castellane», un toponimo originariamente attribuito alla terza cerchia. Tuttavia al momento dell'acquisto da parte degli Ebrei nel 1405 il cimitero doveva trovarsi ancora al di fuori della quinta cerchia i cui lavori, iniziati nel 1330, vennero, secondo Vincenzo Joppi, conclusi solo nel 1440.[20] Anch'esso fu oggetto di profanazioni fin dai primi anni, il 16 aprile 1426 gli Ebrei Iosef e Mandolino indirizzarono una petizione affinché venissero puniti i malviventi che, dopo averne forzata la porta, «fregerunt lastras ipsarum sepulturarum et plura alia enormia intulerunt in dicto loco ad ipsorum magnum damnum et vituperium».[21]

Il cimitero non era riservato agli Ebrei di Udine e Chiavris, la *villa de Caprileis* feudo dei Savorgnan alle porte della città, bensì aperto a tutti i residenti o originari della Patria del Friuli, come Galla, figlia di Gioele da Udine,[22] sposata a Conegliano, la quale dispose nel suo testamento del 1548 che le sue spoglie riposassero nel *Beth ha-Chayyim* della sua città natale.[23]

Allo scoppio della peste in seguito alla cacciata degli Ebrei dalla città, il 9 giugno 1556,[24] dalla quale venne esclusa la famiglia dei banchieri Capriles residenti a Chiavris, il cimitero, pur

(19) Ioly Zorattini, *I cimiteri ebraici di Udine*, 46,55. Per il mugnaio Comuzio Cicchetto cfr. V. Masutti, *Mugnai lungo le rogge udinesi alla fine del medioevo*, «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Udine», 85 (1992), 79-91: 86 e n. 38.

(20) Cfr. V. Joppi, *Udine prima del 1425* in *Statuti e ordinamenti del Comune di Udine*, a cura di V. Joppi e A. Wolf, Udine, Doretti, XI.

(21) Ioly Zorattini, *Ancora sull'antico cimitero ebraico*, 72.

(22) Un Gioele, forse deceduto tra la seconda metà di maggio ed i primi di luglio del 1506, risulta residente a Udine. Cfr. Archivio di Stato di Udine (=*ASU*), *Archivio Notarile Antico*, notaio Bartolomeo Cavagnera, reg. 1506-1507, cc.10r, 14v, rispettivamente 13 maggio 1506, 3 luglio 1506.

(23) Si veda al riguardo G. e S. TOMASI, *Gli Ebrei nel Veneto orientale. Conegliano, Ceneda e insediamenti minori*, Firenze, Giuntina, 2012, 102, 132.

(24) Sull'espulsione degli Ebrei a Udine nel 1556 cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Gli Ebrei a Udine dal Trecento ai giorni nostri*, «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Udine», 74 (1981), 45-58: 50-51; K. R. Stow, *The Jews as Alien and the Diffusion of Restriction: an Expulsion Text from Udine, 1556*, in *Jews in Italy. Studies dedicated to the Memory of U. Cassuto on 100th Anniversary of his Birth*, H. Beinart ed., Jerusalem, Magnes Press-Hebrew University, 1988, 55-72.

restando in funzione, fu probabilmente usato assai di rado. Tanto di rado che le autorità cittadine si permisero di usare le *mazevoth* a loro piacimento. Il 26 novembre 1596, una delibera del Maggior consiglio stabiliva all'unanimità di far praticare un'apertura nel muro del cimitero al fine di consentire l'utilizzo delle lapidi ivi raccolte per arginare le acque della roggia nella contrada del Portello onde evitare la periodica invasione della pubblica via.[25] In effetti il cimitero non era in uso da tempo perché non più accessibile dall'esterno in quanto l'ingresso era stato reso inagibile da un mucchio di terra accumulato in occasione dei lavori di rifacimento della cinta muraria. Così chiuso, quasi escluso dalla città, venne descritto dall'umanista spilimberghese Gian Domenico Cancianini (1545-1630) in un epigramma che abbiamo di recente ripubblicato: *Sepulchretum Hebraeorum intra moenia Utini Utinum alloquitur, dum Utineae munitionis ergo abscinditur et coarctatur*.[26]

Sembra tuttavia che durante il Seicento fossero riprese le inumazioni. I Capriles di Chiavris,[27] ormai gli unici Ebrei rimasti in prossimità di Udine, divennero in effetti i gestori dell'antico cimitero, quasi ne avessero assunto la proprietà quali eredi dell'antica comunità udinese. In tale veste, il 4 febbraio 1631 e il 22 marzo 1683, essi chiesero ed ottennero dal Minor consiglio di inumarvi le salme dei defunti che non fossero «mancati di male contaggioso o [che] non venissero da luogo sospetto».[28] Una richiesta in linea, come si è visto, con la situazione di altre località del Friuli, quali Cividale, dove l'inumazione nell'antica necropoli è attestata fino alla prima metà del Settecento, un secolo dopo la sparizione del nucleo ebraico in città.[29] Con tutta probabilità il cimitero udinese venne usato anche da Ebrei residenti in località non lontane da Udine prive di *Bathe' ha-Chayyim*. Ad esempio

[25] Cfr. Ioly Zorattini, *I cimiteri ebraici di Udine*, 47-48.

[26] Il cimitero degli Ebrei all'interno delle mura di Udine si rivolge a Udine quando a causa delle fortificazioni viene forzatamente tagliato fuori dalla città. Per l'epigramma cfr. G. D. Cancianini, *Le opere latine volgari*, a cura di M. D'Angelo, Pordenone, Accademia di San Marco, 2011, 368-369. Ringrazio il prof. Mario D'Angelo per le gentile segnalazione.

[27] Su di loro cfr. P. C. Ioly Zorattini, *I Capriles di Chiavris: una vicenda di lunga durata*, «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Udine», 96 (2003), 149-167.

[28] Ioly Zorattini, *I cimiteri ebraici di Udine*, 56-57.

[29] Cfr. Zenarola Pastore, *Gli Ebrei a Cividale del Friuli*, 26.

non risulta ve ne fosse uno nella fortezza di Palma dove gli Ebrei, tra cui vi erano anche dei Caprilis o Capriles, che svolsero l'attività feneratizia dal 1635 al 1664 quando, il primo di maggio, vennero espulsi dalle autorità veneziane.[30] In questo clima arroventato la salma di un ebreo non identificato venne inviata a Portogruaro per esservi sepolta in quel cimitero dove giunse il 23 aprile 1664. Il podestà locale, tuttavia, ne vietò l'inumazione perché non esistevano precedenti in proposito e respinse il defunto

> per dover esser sepolto nei propri luochi, dove simili cadaveri d'hebrei habitanti sono stati sotterrati.[31]

La vicenda innescò un contenzioso a Venezia tra il podestà e i Provveditori e i Sopra Provveditori alla Sanità che si rivolsero al luogotenente della Patria del Friuli[32] per far rispettare il diritto degli Ebrei di inumare i loro cadaveri nel cimitero di Portogruaro. La questione si trascinò, senza esito, per anni in quanto alle sollecitazioni delle magistrature veneziane si contrappose il costante e ostile atteggiamento del consiglio cittadino di Portogruaro,[33] e del defunto si perde traccia tra le carte.

Durante il XVIII secolo il cimitero di Udine è ricordato in alcune piante di metà Settecento conservate nel fondo della Porta presso l'Archivio di Stato di Udine dove compare la dicitura «sepolture degli Ebrei» nella «Androna detta degli Ebrei» (l'attuale vicolo Agricola),[34] seppure non più in uso in quanto ricolmo di salme, come si evince dalla supplica indirizzata al consiglio

[30] Cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Il prestito ebraico nella fortezza di Palma nel secolo XVII*, «Studi Storici Luigi Simeoni», 33 (1983), 271-276. Oltre che di quello di Udine gli Ebrei residenti a Palma avrebbero potuto servirsi di un non identificato cimitero esistente forse "nei pressi delle mura della fortezza" di Gradisca in territorio imperiale: M. Del Bianco Cotrozzi, *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo*, Udine, Del Bianco, 1983, 112.

[31] I. R. Pellegrini, *Storie di ebrei. Transiti, asilo e deportazione nel Veneto Orientale*, Portogruaro, Ediciclo editore, 2001, 93.

[32] Trattasi di Marc'Antonio Zen o Zeno. Su di lui cfr. *Relazioni dei rettori veneti in Terraferma, I, la Patria del Friuli (Luogotenenza di Udine)*, direzione della ricerca di A. Tagliaferri, Milano, Giuffrè, 1973, LX, 281-285.

[33] Si vedano al riguardo le osservazioni della Pellegrini: Pellegrini, *Storie di ebrei*, 92-98.

[34] Si veda il disegno di Alessandro Rota del 3 marzo 1755 edito in Ioly Zorattini, *I cimiteri ebraici di Udine*, tra 48 e 49.

di S. Daniele da Isach Luzzatto l'11 agosto 1734 per chiedere in loco un terreno da adibirsi a cimitero. In essa il Luzzatto, per rafforzare l'urgenza e l'importanza della sua petizione, elencava quali fossero le località del Friuli Veneto in cui gli Ebrei erano privi di cimitero:

> avemo noi mostrato desiderio, che nella scrittura d'estendersi fossero compresi gl'Ebrei di Codroipo, che non sanno dove sepelirsi, quelli di Spilimbergo, che sono nello stesso caso, e quelli di Chiavris, ch'à mano a mano sono nell'istessa condizione per aver ammessi nel loro cimitero e pure dentro la Città d'Udine li cadaveri che li veniano condotti. [35]

Quindi gli Ebrei di Chiavris, i Capriles, si trovavano ormai in quell'anno in una situazione analoga a quella dei loro correligionari di Codroipo e di Spilimbergo, che erano senza cimiteri, per aver accolto nel *Beth ha-Chayyim* di calle Agricola troppe salme provenienti da diverse località della Patria del Friuli. [36] Nel primo trentennio dell'Ottocento il cimitero seguì la sorte dei Capriles, costretti a vendere all'asta i loro beni a causa della mancata restituzione a Benedetto Capriles da parte dei deputati della città del cospicuo prestito di 5.000 ducati che egli aveva anticipato come sussidio per le ingenti spese sostenute dall'amministrazione cittadina durante il tumultuoso periodo dell'occupazione francese di Udine. [37] Nel protocollo di stima delle proprietà dei Capriles redatto il 27 agosto 1829 i due periti del comune, l'ingegner Pietro Squeraroli e l'architetto Filippo Lavezzari, descrissero anche il cimitero. Esso interessava un'area di circa 900 metri quadrati dove i periti avevano rinvenuto «varie lapidi sepolcrali con cifre ebraiche», un'annotazione di grande rilevanza in quanto è l'ulti-

[35] F. Luzzatto, *Cronache storiche della Università degli Ebrei di San Daniele del Friuli*, Roma, «La Rassegna mensile di Israel», 30 (1964), 103.

[36] Sulla impossibilità di inumare defunti ebrei nell'antico cimitero di Udine si veda *infra*: *Appendice documentaria*, doc. 22 aprile 1748.

[37] Cfr. L. Cargnelutti-R. Corbellini, *Udine napoleonica. Da metropoli della Patria a capitale della provincia del Friuli*, Udine, Arti grafiche friulane-Comune di Udine, 1997, 116, 254-255.

ma attestazione sulla presenza di *mazevoth* nel cimitero di calle Agricola.[38]

Il figlio di Benedetto, Moisè, si era sforzato, inutilmente, di preservare l'antico *Beth ha-Chayyim* sostenendo che esso non era di sua proprietà ma apparteneva ad «un consorzio di sua nazione che abitava in San Daniele», cioè alla comunità israelitica di San Daniele e che, per questa ragione, avrebbe dovuto essere escluso dall'asta dei beni Capriles.[39] Tuttavia la partenza di Moisè da Chiavris e l'assenza di un valido interlocutore istituzionale ebraico sia a Udine sia a S. Daniele furono determinanti per le sorti del cimitero. Esso, con altri beni dei Capriles, venne acquistato dal barone Rafael Vita Treves de Bonfil di Venezia il quale, nel 1837, lo vendette ad Antonio Passamonti, un cristiano abitante a Chiavris.[40] In seguito, durante il corso dell'Ottocento, esso passò nelle mani di diversi proprietari cristiani finché finì col perdere la sua fisionomia originaria e venne accatastato come semplice terreno.[41]

L'esistenza dell'antico *Beth ha-Chayyim* fu rimossa così completamente che i primi Ebrei del rinato insediamento udinese nel 1818[42] deceduti in città non furono inumati a Udine bensì in altri cimiteri: in quello di Valdirose a Gorizia,[43] vennero inumati Giuseppe Ventura (1834) ed Eugenia Terni (1835), in quello di San Daniele tra il 1836 e il 1844 Allegra Sacerdoti, Isabella Hirschler ed altri Ebrei.[44] Tuttavia punto di riferimento per il

(38) Cfr. IOLY ZORATTINI, *Ancora sull'antico cimitero ebraico*, 79.

(39) Cfr. ivi, 80.

(40) Cfr. ivi, 78-79.

(41) Cfr. ivi, 81.

(42) Cfr. O. M. MAIERON LENISA, *L'insediamento ebraico di Chiavris* in *Chiavris. Una «villa» alle porte di Udine*, Udine, Arti grafiche friulane, 1990, 149-167: 142, 146-147. Su questo gruppo di Ebrei si veda anche la tesi di M. MANIAGO, *I nuovi Ebrei di Udine tra ancien régime e prima emancipazione*, tesi di laurea specialistica in Storia e civiltà europee, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Udine, a. a. 2010-2011.

(43) Sul cimitero di Valdirose oggi in territorio sloveno cfr. *Beth ha-Chajim. La casa dei viventi. Valdirose. Il cimitero della comunità ebraica di Gorizia*, a cura di M. E. LORICCHIO e A. COLLA, Gorizia-Mariano, Associazione amici di Israele-Circolo fotografico isontino B.F.I., Edizioni della Laguna, 2004.

(44) Sul cimitero di S. Daniele del Friuli cfr. A. VIVIAN, *Il cimitero ebraico di San Daniele del Friuli. Studio preliminare* in P. C. IOLY ZORATTINI-G. TAMANI-A. VIVIAN, *Judaica Forojuliensia. Studi e ricerche sull'Ebraismo del Friuli-Venezia Giulia*, I, Udine, Doretti, 1984, 37-80; A. VIVIAN, *Epigrafi ebraiche di San Daniele del Friuli. Saggio*, «Egitto e Vicino Oriente», 8 (1985), 91-114.

nuovo nucleo ebraico di Udine fu il cimitero di S. Daniele, il «cimitero colà esistente e destinato per la tumulazione de loro defonti».[45] Il disagio e gli oneri che comportavano queste traslazioni indussero il nucleo ebraico udinese, che nel 1849 aveva superato il centinaio di unità, a chiedere alle autorità comunali un reparto riservato nella nuova necropoli extraurbana di San Vito, progettata dall'architetto Valentino Presani. La concessione venne approvata con delibera del 19 aprile 1850.[46] Tuttavia, ancor prima della istituzione ufficiale del reparto israelitico, vi era stato il seppellimento di un'ebrea morta di colera il 29 agosto del 1836 mentre infieriva l'epidemia in città.[47] Ad ogni modo la prima inumazione ufficiale fu quella di Anselmo Sacerdoti nel 1850, di cui però non si è conservata la lapide, mentre la *mazevah* più antica è quella di Isacco David Luzzatto deceduto nel 1855. Nel 1909, grazie al lascito di Emilia Zacum e alla sottoscrizione promossa da Leone Morpurgo, la concessione venne rinnovata per altro mezzo secolo portando a 111 le aree riservate. Il reparto, sotto la supervisione della comunità ebraica di Trieste, è tutt'oggi in funzione ed è reperibile sulla sinistra dall'ingresso ad oriente del cimitero comunale di S. Vito.

Un recente ritrovamento ci fa ancor più rimpiangere la perdita e la dispersione del patrimonio epigrafico dell'antico *Beth ha-Chayyim* di calle Agricola le cui lapidi furono forse riciclate come materiale di riporto. Nel 2009 mi è stata infatti segnalata la presenza di un frammento di *mazevah* inserito orizzontalmente all'interno del muro di cinta dell'Educandato Statale Uccellis[48] di Udine all'altezza dell'attuale via S. Chiara. Si tratta di una piccola lastra in pietra d'Istria (34 cm. di altezza e 22 cm di larghezza) che presenta su sei righe lacerti di elegante scrittura di area ashkenazita. La *mazevah* riguarda una donna e l'anno del

[45] ASU, *Archivio Comunale di Udine*, *Austriaco I*, b. 17, fasc. XV, f. n. n., 18 novembre 1818. Il documento è stato edito da Olga Maria Maieron Lenisa: MAIERON LENISA, *L'insediamento ebraico di Chiavris*, 146.

[46] Cfr. IOLY ZORATTINI, *I cimiteri ebraici di Udine*, 51.

[47] Cfr. A. CEDARMAS, *La morte non è uguale per tutti. Usi funebri e sensibilità religiose in Friuli nell'età moderna e contemporanea*, Udine, Istituto P. Paschini, 2010, 205.

[48] Sull'educandato Uccellis cfr. G. BERGAMINI-V. MASUTTI, *L'educandato Uccellis nella storia e nell'arte*, Udine, Litho Stampa, 1999.

decesso potrebbe essere il 1454 o il 1458.[49] Quasi sicuramente, data la vicinanza dell'educandato Uccellis a calle Agricola, essa proviene dall'antico cimitero quattrocentesco ed è l'unica superstite del suo patrimonio epigrafico. Lo scrivente si è attivato presso la Sovrintendenza ai Monumenti di Udine affinché essa venga estratta dal muro dell'Educandato e collocata in una struttura museale della città.

San Daniele del Friuli

San Daniele, feudo dei patriarchi di Aquileia anche dopo la conquista veneziana del Patriarcato,[50] fu sede di un nucleo ebraico fin dal XV secolo,[51] tuttavia non vi è traccia di un antico cimitero tanto che si può ipotizzare che ci si servisse di quello di Udine fino al suo esaurimento nel Settecento, come si è avuto già modo di accennare.[52]

Ancor oggi chi ha modo di percorrere la regionale 463 del Tagliamento (Lignano-Tarvisio) può uscire tramite la via del Lago, la cosiddetta strada del monte di Ragogna, e raggiungere il lago di Muris attraverso una strada bianca scandita da pioppeti. Qui sulla remota e suggestiva riva del lago, potrà ammirare il settecentesco *Beth ha-Chayyim* di S. Daniele che ha ispirato a Guido Lodovico Luzzatto[53] una lirica edita nel 1931[54] e a Rino Borghello una

[49] Cfr. Ioly Zorattini, *Ancora sull'antico cimitero ebraico*, 70.

[50] La cittadina con Aquileia e S. Vito al Tagliamento restò infeudata ai patriarchi di Aquileia grazie al concordato del 1445 tra la Serenissima e il patriarca Lodovico Trevisan. Cfr. P. Paschini, *Storia del Friuli*, Udine, Arti grafiche friulane, 2003^{4}, 754-755.

[51] Sugli Ebrei a S. Daniele cfr. F. Luzzatto, *Cronache storiche della Università degli Ebrei*; L. Pironio, *L'insediamento ebraico di San Daniele del Friuli nel Settecento*, «La Rassegna Mensile di Israel», 65 (1999), 31-80; A. Cedarmas, *Gli Ebrei di San Daniele del Friuli fra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento* in *Joseph Gentilli, geografo friulano in Australia.* Atti della giornata di studio, S. Daniele del Friuli, 25 maggio 2001, S. Daniele, Comune di S. Daniele del Friuli, 2001, 111-125.

[52] Cfr. *supra*, 41.

[53] Su Guido Lodovico Luzzatto cfr. G. L. Luzzatto, *Scritti politici. Socialismo. Antifascismo*, a cura di A. Cavaglion ed E. Tedeschi, Milano, Franco Angeli, 1996.

[54] Cfr. G. L. Luzzatto, *Il cimitero ebraico di S. Daniele*, «La Rassegna Mensile di Israel», 5 (1931), 466. La lirica è riportata anche da F. Luzzatto, *Cronache storiche della università degli Ebrei*, 137-138.

prosa poetica.[55] Si tratta di un rettangolo cinto da una muraglia alta circa 2,50 metri, in cui si trovano attualmente 74 lapidi. Per ottenere tale appezzamento gli Ebrei inoltrarono una petizione al Consiglio dei XII il 24 agosto 1733. Il 24 febbraio le autorità di S. Daniele stabilirono di affittare agli Ebrei un sito sotto la riva «la Merenda», per l'antica consuetudine delle processioni delle rogazioni di soffermarsi in quel luogo per merende campestri, il cui contratto venne ratificato nel 1735 con una destinazione limitata ai soli Ebrei residenti a San Daniele. Nel 1752 il cimitero divenne effettiva proprietà degli Ebrei i quali furono liberi di accogliervi anche le spoglie di Ebrei forestieri.[56]

Le 74 lapidi superstiti furono, a suo tempo, studiate da Angelo Vivian.[57] Si tratta di *mazevoth* (in particolare le più antiche) in avanzato stato di degrado per il tipo di pietra usata che abbisognerebbero di un accurato restauro conservativo.

Nel 1929 il nucleo degli Ebrei di S. Daniele con a capo la famiglia Gentilli si fuse con quello di Udine dando vita alla comunità di Udine-S. Daniele, una comunità di breve vita in quanto nel 1930 venne accorpata a quella di Gorizia.[58] Nonostante non vi siano oggi più Ebrei a San Daniele, il cimitero è ancora in funzione sotto la giurisdizione della Comunità Ebraica di Trieste; risale a pochi anni fa l'ultima inumazione di un'ebrea deceduta a Udine.

Spilimbergo

Anche di Spilimbergo, antico feudo degli omonimi signori, fu sede di un antico insediamento.[59] Gli Ebrei vi operarono come

[55] Cfr. *Il cimitero senza croci* in R. Borghello, *Le stagioni del tempo*, Tricesimo, R. Vattori, 1993, 24-25.

[56] Cfr. F. Luzzatto, *Cronache storiche della Università degli Ebrei*, 111-112. Per quel che concerne le trattative con il Consiglio dei XII: *infra Appendice documentaria*, 50-55.

[57] Cfr. *supra* n. 44.

[58] Cfr. Cedarmas, *Gli Ebrei di Udine e di San Daniele tra Ottocento e Novecento*, 111-125: 125.

[59] Sugli Ebrei a Spilimbergo dal Medio Evo alla fine del XVI secolo cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Gli Ebrei a Spilimbergo dal Medioevo alla fine del Cinquecento* in *Spilimbergo e la Patria del Friuli nel Basso Medioevo* a c. di M. d'Arcano Grattoni, *Spilimbergo*, Comune di Spilimbergo - Silvana Editoriale 2013, 198-205.

prestatori e come mercanti dal Quattrocento fino al XIX secolo,[60] tuttavia, nonostante l'esistenza di una nutrita documentazione notarile, non vi è traccia di un cimitero come appare nella già ricordata fonte documentaria sandanielese del 1734.[61] Fonti documentarie e poi, per l'Ottocento, epigrafiche attestano che gli Ebrei si servivano a volte del cimitero di Portogruaro[62] poi, nel XIX secolo di quello di S. Daniele del Friuli.[63]

Portogruaro e S. Vito al Tagliamento

La più occidentale delle ville patriarcali del Friuli in età veneta fu San Vito al Tagliamento. Qui la presenza ebraica risale al XVI secolo. Gli Ebrei sanvitesi si servivano inizialmente del cimitero della vicina Portogruaro concesso a Iacob e a Moisè di ser Riccio da Venezia con la condotta del 1575. Il 4 febbraio 1620, sempre a Portogruaro, a nome di un gruppo di Ebrei sanvitesi e portogruaresi, Iacob Belgrado, Salomon e Samuel Romanin acquistarono da Domemego detto il Molo un altro terreno sito in contrada S. Francesco da adibirsi a cimitero il quale restò in funzione fino alla seconda metà del XVII secolo. Quando lo spazio disponibile venne a saturazione, gli Ebrei furono costretti a trovare una nuova soluzione. Il 20 aprile 1687 il medico Leon Romanin inoltrò una richiesta per adibire una parte di terreno nel bosco che teneva in affitto dalla Comunità di S. Vito per potervi erigere «un cimitero cinto di mura con un puoco d'habitazione per un guardiano». Il giorno stesso il consiglio con 14 voti a favore e 6 contrari stabilì di concedere «un pezzo di logo per cimiterio da sepelir li suoi morti e tutti gl'altri Hebrei habitanti in questa Terra» nel luogo

[60] Cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Gli Ebrei a Spilimbergo* in *Spilimberc*, a cura di N. Cantarutti e G. Bergamini, Udine, Società filologica friulana 1984, 137-139 e A. La Spada, *Vice Prefettura e Cantone di Spilimbergo durante l'epoca napoleonica (1805-1813)*, in *Spilimberc*, 1984, 141-164: 146.

[61] Cfr. F. Luzzatto, *Cronache storiche della Università degli Ebrei*, 103.

[62] Si veda al riguardo Tomasi, *Gli Ebrei nel Veneto orientale*, 113. Sul cimitero ebraico di Portogruaro: M. Belli, *Il cimitero degli Ebrei di Portogruaro (1620-1666)*, «Archivio Veneto», n. s., 11 (1911), 517-526; Pellegrini, *Storie di Ebrei*, 83-98 e infine *Il cimitero degli Ebrei in Portogruaro (1620-1680)*, a cura di N. Piazza, Portogruaro, Comune di Portogruaro 2001.

[63] Cfr. *supra* n. 61, 137.

richiesto dal Romanin, ovvero i Boschi della Man di Ferro e delle Code, ubicati prima dell'attuale frazione di Torrate, sulla strada che attualmente collega S. Vito a Villotta.[64] La durata della concessione era subordinata al tempo in cui sarebbero stati in funzione i banchi feneratizi a S. Vito. Bisogna attendere il secolo successivo per ulteriori notizie su questo *Beth ha-Chayyim*. Infatti il 31 dicembre 1757 il consiglio cittadino demandava al capitano Giovan Francesco Pozzi il compito di trattare il prezzo dell'affitto del cimitero. Qualche anno dopo, il 9 marzo 1765, Samuel Vita figlio del fu Leon Romanin, al prezzo di 100 ducati, assicurava agli Ebrei sanvitesi l'acquisto del cimitero che essi avevano tenuto in affitto fin dal 1687 con la facoltà di accogliervi anche le spoglie di Ebrei forestieri.

Alla fine del Settecento il nucleo ebraico sanvitese andò sfaldandosi come attesta l'alienazione nel 1798 dei beni di Salomon,[65] Giuseppe e David Romanin in favore della Congregazione di S. Filippo Neri di Venezia. Ad ogni modo nel catasto napoleonico del 1810 il cimitero del Bosco della Man di Ferro risulta ancora di proprietà di Leon Romanin e fratelli, figli del fu Samuele. Nel 1826 il sito appariva ancora censito come cimitero poi se ne perdono le tracce documentarie e materiali. Tuttavia ancor oggi il luogo conserva quasi intatta la sua forma originaria rinvenibile dal confronto tra le antiche mappe catastali e l'appezzamento delimitato da filari di arbusti. Non risulta che l'area sia mai stata usata a terreno arativo e nella memoria degli anziani è ricordata come il cimitero degli Ebrei.

In questo caso la sorte è stata più benigna di quella riservata all'antico *Beth ha-Chayyim* di Udine: infatti, malgrado la scomparsa delle lapidi, una è stata risparmiata, anche se sottratta alla sua primitiva destinazione, e oggi si può vedere, murata alla rovescia, sulla parete esterna di un magazzino agricolo di proprietà privata nella frazione di Savorgnano del comune di San Vito. Si tratta della

[64] Cfr. P. C. Ioly Zorattini, *«L'Università» degli Ebrei di S. Vito al Tagliamento e il suo antico cimitero* in *Studi forogiuliesi in onore di Carlo Guido Mor*, Udine, Deputazione di storia patria per il Friuli, 1983, 223-238: 232.

[65] Su di lui cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Salomon Romanin e altri orafi ebrei* in "*… Un tuo serto di fiori in man recando.*" *Scritti in onore di Maria Amalia D'Aronco*, 2 voll., a cura di P. Lendinara e S. Serafin, Udine, Forum 2008, I, 161-175.

mazevah dedicata alla memoria del «sapiente medico» Shemuel ben Iudah Romanin deceduto, probabilmente a S. Vito, il 7 di *Cheshvan* del 5559 (corrispondente al 16 ottobre 1798). Shemuel Romanin si era laureato in medicina nell'Università di Padova e il 29 gennaio 1758 aveva ottenuto dai Provveditori sopra la sanità di Venezia la licenza per l'esercizio della medicina.(66) Il suo valore e la stima di cui godeva gli avevano permesso di mantenere il suo domicilio a S. Vito fino all'anno della morte nel 1798(67) malgrado la normativa afflittiva della ricondotta del 1777 che aveva costretto diversi Ebrei a riparare nei territori imperiali.(68)

Ancor oggi per chi intenda percorrere un itinerario ebraico nel Friuli-Venezia Giulia,(69) la visita ai cimiteri ebraici esistenti e quella ai siti dove erano ubicati rappresenta una tappa obbligata sia per quel che riguarda l'antico versante veneto che abbiamo qui descritto, sia per quello austriaco (Gradisca, Nova Gorica in Slovenia e Trieste). I *Bathe' ha-Chayyim* infatti costituiscono un bene culturale di primaria importanza ed una delle fonti materiali più rilevanti per la storia della secolare presenza degli Ebrei in queste terre. Per tutte queste ragioni formuliamo un duplice augurio: che non solo essi vengano fatti oggetto di studio, ma che i loro manufatti possano essere sottoposti ad un restauro che ne assicuri la conservazione come in questi anni è avvenuto per gli antichi cimiteri ebraici del Lido di Venezia(70) e di Padova.(71)

(66) Cfr. Ioly Zorattini, *«L'Università» degli Ebrei di S. Vito al Tagliamento*, 235-236. Sulla sua laurea a Padova: A. Modena-E. Morpurgo, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816,* opera postuma a cura di A. Luzzatto-L. Muenster-V. Colorni, Bologna, Forni 1967, 115.

(67) Su Samuel Vita Romanin si veda anche F. Metz, *Medici e chirurghi nella Terra di San Vito tra i secoli XVI e XIX*, «Memorie storiche forogiuliesi», 84 (2004), 55-95: 90.

(68) Sugli effetti di tale ricondotta in Friuli cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Gli insediamenti ebraici nel Friuli Veneto e la Ricondotta del 1777*, «Archivio Veneto», s. V, 121 (1983), 5-23.

(69) Cfr. *Friuli-Venezia Giulia Itinerari ebraici. I luoghi, la storia, l'arte,* a cura di S. G. Cusin e P. C. Ioly Zorattini, Venezia, Marsilio- Regione Autonoma Friuli-Venezia Giulia, 1998.

(70) Per l'antico cimitero ebraico del Lido di Venezia si veda la monumentale opera del rabbino Aldo Luzzatto. *La Comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*, ricerca di A. Luzzatto, 2 voll., Milano, Il Polifilo, 2000.

(71) Per gli antichi cimiteri ebraici di Padova si veda lo studio di D.J. Malkiel, *Shirè shais* (in ebr.), Jerusalem, Ben Zvi Institute, 2013.

Appendice documentaria

(Archivio Storico Arcidiocesi di Udine, *Curia Arcivescovile*, *Chiese e paesi del Friuli*, b. 256, *S. Daniele*, *Ebrei*, f. 8r-10r)

/c. 8r/ Illustrissimi signori, signori e patroni colendissimi.[72]

Noi tutti poveri e miserabili Ebrei suditi umilissimi di sua eminenza signor cardinale patriarca e prencipe di questa comunità di San Danielo e sogetti obbedientissimi alla cospicua giurisdizione di vostre signorie illustrissime ci presentiamo a loro supplicandole riverentemente che degnino esaudirci in un atto di giustizia e nello stesso tempo di grazia. Sarà notto a vostre signorie illustrissime come già quatordeci anni circa mancatoci dentro il recinto della cità di Udine il sitto di sepelire i nostri morti comprato quel luogo già cinquecento anni dagl'Ebrei stessi, ricoressimo alla pietà ed alla grazia loro per l'assegnazione ragionevole in questa loro giurisdizione d'un sito il più inutile a loro giurisdizionali coll'essibizione di pagarlo a quel maggior prezzo che avesse potuto valere. Non avessimo la buona sorte di restarne esauditi e però, spinti dalla necessità tanto grande di sepellir i cadaveri quanto è inevitabile il morire, dovessimo portar l'istessa suplica alla venerata superiorità patriarcale e ne /c. 8v/ riporto l'esaudimento comettendo la sunominata <allega>[a] assegnazione. Ci fu assegnato veramente il sitto ma l'illustre conseglio di XII d'allora per nostra disgrazia confondendo i casi di prezzo (?) d'affezione per comodo o per piacere e di necessità indispensabile per un sitto stimato al più al più dieci ducati, fossimo obligati di pagar annualmente lire 22 e per <questi>[a] <die>[a] quatordeci anni le avemo pagate, rassegnandosi senza nemeno aprir bocca. Ora che le nostre miserie si sono di molto e di molto accresciute e riuscendoci gravissima la continuazione di tale aggravio, oltre le nostre altre gravezze, offeriamo a vostre signorie illustrissime l'esborso immediatamente di lire quatrocento, supplicandole che

[a]: cancellato dallo scrivano.

degnino liberarci per l'avenire dell'agravio sudetto delle lire 22 all'anno e che sia e s'intenda nostro e compratto il sito graziatosi, essibendoci noi d'impetrare il decreto dell'eminentissimo signor cardinale patriarca e prencipe nostro veneratissimo, opportuno per la validità di tal traslazione. Vostre signorie illustrissime sono supplicate di seriamente riflettere alla qualità del contratto già quatordici anni addossatoci /f. 9r/ e da noi assentito col pagamento e scorgerano chiaramente l'equità di questa nostra supplica, l'esaudimento della quale però noi la computaremo sempre per somma grazia.

[Copia] Adì 22 Aprile 1748 S. Daniele.

Convocato il magnifico conseglio di XII nel loco della cancelleria previo il suono della campana more et cetera in cui intervenero li qui magnifici consiglieri sottoscritti:

Giuseppe Locatelli gastaldo; Francesco Perugini giurato; Francesco Tomada; Pietro Valentinis; Gasparo Braida; Agustino Cantarutti; Zuane Camavitti; Osvaldo Cutti; Francesco Pelarini; Francesco Minciotti consiglieri. Omissis et cetera./ c. 9v/

Sentita la riverente supplica prodotta per parte e nome degl'Ebrei tutti abitanti in questa Terra e riflettuto il contenuto della medesima, restò proposto che l'annuo affitto enunciato in detta supplica sia minorato in lire 6:4 all'anno, col debito però dell'osservanza d'ogni liberazione presa in questa cancellaria sopra i cadaveri forastieri che venissero sepelliti nel loco stato loro assegnato, come pure l'esborsare lire 400 a credito di questa cancellaria per gl'utensili dovuti da essi Ebrei ogni ano per uso delli reverendi padri predicatori, del quale debito restano assolti e liberati in avenire e non altrimenti, salva però sempre l'approvatione della presente del magnifico conseglio d'averlo ballotato de more, riportò otto voti affermativi ed uno contrario et sic.

Adì 24 detto.

Convocato il magnifico conseglio de XII ed avendo loco previo il suono della campana more in cui et cetera.

Omissis

Letta nel magnifico conseglio d'arengo la delibera/c. 10r/ zione presa nel magnifico conseglio 12 sotto il dì ventidue cadente

sopra la supplica prodotta per parte degli Ebrei abitanti in questa Terra e reflettito il contenutto di detta supplica e deliberazione fu dal magnifico signore giurato proposta l'approvazione della medema dovendo chi questa intendesse porre il suo voto nel sì ed chi altrimenti nel no. Ballotato per ciò de non, riportò 19 voti affermativi ed quarantasette contrari.

Il cancelliere copiò dal registro esistente in questa cancellaria.

/ c. 12r/ Adì 15 maggio 1748. Presentata dal signor Lodovico Rottini per nome degl'Ebrei di San Daniello. Instando et cetera.

Eminentissimo cardinale patriarca e prencipe clementissimo.
Sino da quatordeci anni li poveri Ebrei della terra di San Daniello vedendosi a mancar sito per la tumulazione di suoi cadaveri si produssero con umilissimo memoriale a monsignor illustrissimo e reverendissimo patriarca Dionisio precessore dell'eminenza vostra perché con l'auttorità del suo principato o fosse loro concesso luoco capace alla necessità delle loro sepolture o permesso d'aquistarlo da terrza persona. Fatto da quel gran prelato indicare a quella comunità l'umilissimo ricorso di detti Ebrei et se aveva a riccordarvi qualche cosa in tal proposito; la stessa che prima aveva regetta altra supplica statali da medesimi prodotta, reassunta la materia et con parte del conseglio di XII fu loro destinato un recinto di pochi palmi estratto da publico fondo con l'annuo carico di lire 22. Non competendo agl'Ebrei di soggiacere al peso di questa perpetua imposta, li 22 aprile scaduto sono riccorsi al conseglio stesso per ottenere una graziosa liberazione con l'effettivo esborso di lire 400 da essi offerto. Persuaso il detto /c. 12v / conseglio della troppa eccedente fissata corresponsione restò ridotta a lire 6 perpetue con intenzione poi d'incassare le lire 400 a liberazione degl'utensili che con non più intesa novità si vorebbe assoggettare gl'Ebrei per uso de predicatori di detta Terra. Portata questa deliberazione al conseglio d'arengo con superiorità de voti restò abolita et incita professando non potesse esser assunta tal data materia dal detto Minor conseglio. In tale stato di cose ove si tratta di alienazione di publico fondo ed imposizione di perpetua gravezza et di comunità tributaria si rivolgono li poveri

Ebrei alla suprema auttorità et alla mai sempre inefficiente carità dell'eminenza vostra per quelle deliberazioni che rassembravano adatate alla di lei gran sapienza.
Grazie.

Adì 16 antedetto.
L'eminentissimo signor cardinale patriarca, veduta la premessa supplicazione, ha ordinato che *antequam* sia notificato alla comunità di San Daniello per quanto et cetera. Et furono scritte le seguenti lettere.
Alli signori gastaldo, giurato e comunità di San Daniello.
Spettabili diletti nostri. Per parte degl'Ebrei di codesta terra ci è stata presentata supplica per impetrare /c. 13r/ un sito capace alla sepoltura de loro cadaveri. Prima di prender alcuna deliberazione volemo sia passata a notizia della comunità l'instanza per sentire quanto fosse per produrci, onde colle presenti vell'accenniamo, augurandovi da Dio ogni vero bene.
Udine, 16 maggio 1748.

Seguono risposte della comunità di S. Daniello.

Eccellentissimo e reverendissimo signor signore patron colendissimo.

[Eminentissimo signor cardinale Delfino patriarca d'Aquileia in Udine]
Sino l'anno 1733 li 14 agosto gl'Ebrei abitanti in questa Terra con loro supplica instorono perché da questa comunità sia loro dato a semplice locazione un sito entro le pertinenze di questa Terra onde poter sepelire i loro cadaveri quale restò anco admessa li 3 settembre susseguente, a tal fine deputato avendo questa communità due soggetti perché fosse da quelli ritrovato detto sito opportuno per le ricercate sepolture. Dalli detti due deputati, come rilevassi dalla loro comparsa 13 dicembre susseguente, furono fissati diversi luoghi, ma alcuno non fu creduto conveniente /c. 13v/e li 14 gennaro 1734 fu poi da questa comunità destinati altri tre soggetti perché non solo fosse dalli medesimi assegnato detto sito ma anco determinata e convenuta la dovuta annua

corresponsione, quale fu poi stabilita li 14 febraro susseguente nel conseglio de XII in lire 22 in anno, coll'applicazione della medesima a questa veneranda parochiale. Con publica notariale scrittura del dì primo novembre 1734 questa comunità concesse agl'Ebrei medesimi un pezzo di comugna situata in queste pertinenze, loco detto verso il lago sotto la riva chiamata la Merenda a semplice affitto per quel tempo che sarà tollerata la loro dimora in questa Terra, coll'impegno dell'annua corresponsione di lire 22 stata dagl'Ebrei assunta volontariamente, come dalla detta publica locazione chiaramente consta anco nelle sue circostanze e reciprochi impegni, il tutto avvalorato e firmato per l'intiera incrolabile osservanza di venerato decreto di sua eminenza reverendissima segnato li 22 aprile 1735 col quale restò anco admesse ed approvate le deliberazioni tutte emmanate in questa comunità sopra tale proposito. Hanno gl'Ebrei dal 1734 sino all'anno presente mai sempre pontualmente corrisposto detto annuo affitto, senza che mai abbiano a questa comunità portatata alcuna doglianza. Ultimamente /c. 14r/ sotto il giorno 10 aprile prossimo passato sotto studiati pretesti si affaticarono dar ad intendere a questa comunità con loro supplica che loro riesce impossibile il poter continuare la detta corresponsione stante la miseria in cui presentemente s'attrovano ed offeriscono per lire 400 per la liberazione di detto annuo affitto come nella supplica stessa.

Letta la detta supplica il dì 22 aprile presente nel conseglio di XII e reflettito il contenuto della medesima ed avuto anco in riflesso altro impegno che tengono detti Ebrei con questo publico di corrispondere annualmente gl'utensili che potessero occorrere per uso delli reverendi padri predicatori, come chiaramente consta da volontarii impegni assuntili dalli Ebrei medesimi, venne questo conseglio in deliberazione di liberare gl'Ebrei dal debito della corrisponsione di detti utensili e di restringere anco l'annuo affitto delle lire 22 in sole lire 6:4 all'anno per il sito che tengono da questa comunità per sepelire i loro cadaveri previo l'esborso di dette lire 400 col fine d'impiegarle nel procedimento di detti utensili, salva però sempre l'approvazione del Maggior conseglio d'arengo in cui seguì il taglio di detta deliberazione ed in conseguenza licenziata la supplica di detti Ebrei. Ora prodottisi li Ebrei con loro supplica avanti l'eminenza vostra reverendissima con

studiati bugiardi supplanti /c.14v/ procurorno carpire qualche favorabile decreto onde sciogliersi dal loro volontario assunto impegno incontratto sì nella citata locazione statta dall'eminenza vostra avvalorata e confermata con il detto venerato suo decreto 22 aprile 1735 del quale fingono gl'Ebrei ignoranza e non hanno coraggio umiliarlo all'eminenza vostra reverendissima per non mostrare troppo inoltrata la loro libertà, dissimulata però da finta ignoranza. Quest'è quanto umiliamo a vostra eminenza reverendissima in obbedienza alle loro venerate lettere 16 maggio passato con le quali l'infinita di Lei gentilezza benignamente è condescesa chiamare questa comunità ad umiliare quanto forse per assoggetare contro detta supplica prima di passare alla deliberazione della stessa, con che si assicura questo publico che verrà dall'innata sua giustitia licenziata la detta supplica ond'abbia il suo effetto la citata locazione perpetua dall'autorevole decreto di vostra eminenza reverendissima, a cui con sommo pienissimo rispetto inchinati baciamo la sacra porpora.

San Daniello 16 giugno 1748.

Di vostra eminenza reverendissima umilissimi, devotissimi, obligatissimi servitori e sudditi il gastaldo, giurato e comunità.

/c. 15r/ Alla spettabile comunità di San Daniello.

Spettabili diletti nostri. Dovendo noi determinare quello sarà conveniente e di ragione sopra le repplicate suppliche dell'Università degl'Ebrei di codesta terra, quali vi sono state di già rettificatte, vi dicemo per ultimo che, al ritorno nostro dall'imminente visita pastorale, dobbiate aver prodotto et alegato tutto ciò foste per dire intorno le instanzie di detti Ebrei e tanto vi serva di perentorio eccitamento. Vi auguriamo da Dio Signore ogni vero bene.

Udine, 26 aprile 1749.

Daniele cardinal Delfino patriarca d'Aquileia.

TESTIMONIANZE SUGLI SLOVENI IN MARC'ANTONIO NICOLETTI

Neva Makuc

Caso strano et quasi inaudito successo il dì de carnevale, fu li 26 febraro 1596 anno bisestile. Fuora della porta di Borgo di Ponte di questa città di Cividale del Friuli ove si facea una pubblica festa a hore 22 in circa s'attaccò fra' nobili della città una zuffa, o per meglio dire quasi un fatto d'arme spaventevole a narrare, nel qual restoron morti monsignore Niccolò Puppo, canonico della collegiata, qual ivi finì li giorni d'età d'anni 26 in circa [...]. Per disgrazia restò ferito il sig. Antonio Nicoletto, uomo dottisimo et di santa vita, qual ritornava da Santo Giorgio, convento de' rr. Padri zocolanti: a qual luoco era stato alla devozione, accompagnato d'alcuni religiosi sacerdoti, fra' i quali ero anche io; quando fussimo gionti sopra il ponte per entrar in la Città, comincioron a tirarsi delle archobusate, come ho narrato di sopra, una delle quali a caso lo colse, et ferì sotto il ginocchio destro, et subito l'infelice cascò sotto li piedi apponto a me. Lo agiutai al meglio potei, tirandolo drio il muro del ponte, et io per bontà di N. S. non fui tocco se non dal spavento de' toni et gridi de gente. Furon scargate da 15 et più archobusate. Vivesse il detto sig. Nicoletto fin li 20 aprile di detto anno, fo la domenica *in albis*, et esso santo giorno passò di questa a miglior vita. La cui morte tutta la città sentì [con] dolore, et in particular le fazioni prenominate compatirono non puoco, per esser amico d'una et l'altra parte. *In pace requiescat*, era d'età d'anni 58 in circa[1].

[1] G. Grion, *Guida storica di Cividale e del suo distretto*, Cividale, Tipografia F. Strazzolini, 1899, appendice di documenti, CXLII-CXLIII. Si avverte che all'occorrenza si è ritoccata l'ortografia e la punteggiatura dei documenti, anche editi, per uniformarli all'uso moderno.

Con queste parole il canonico cividalese Giacomo Strazzolini (1571-1621) narrò l'uccisione dello storico Marc'Antonio Nicoletti, alla quale aveva assistito di persona. Lo scontro costò la vita a quattro persone, mentre altre nove rimasero ferite. Fatti di violenza del genere erano ancora frequenti alla fine del Cinquecento in Friuli, dove le fazioni contrapposte si fronteggiavano ormai da decenni.[2]

Marc'Antonio Nicoletti può essere considerato il più importante storico friulano della seconda metà del secolo XVI. Nato intorno al 1536, appartenne a una famiglia nobile cividalese. Ha lasciato un gran numero di scritti inediti, di cui singole parti più o meno ampie sono state pubblicate a partire dalla seconda metà dell'Ottocento.[3] Particolarmente interessanti sono le sue *Vite* dei patriarchi aquileiesi, che si fermano a Marquardo di Randek (1365-1381), cioè prima della grande crisi che avrebbe colpito lo stato patriarcale all'inizio del Quattrocento. Anche se è stata spesso criticata per gli evidenti limiti della sua impostazione storiografica, l'opera di Nicoletti è utile per la grande quantità di documenti, oggi in parte perduti, che poté consultare grazie alla sua attività di notaio e cancelliere del comune di Cividale e del monastero di Santa Maria della Valle, che possedeva un ricco archivio.

A differenza di molti storici suoi contemporanei, l'interesse di Nicoletti non fu limitato alla storia politica, militare e istituzionale: nei suoi scritti c'è una costante attenzione per i costumi e i caratteri distintivi delle popolazioni, quasi a preannunciare quella che in seguito sarà la ricerca etnologica. Significativa in questo senso è l'opera *Delle leggi e dei costumi dei Furlani sotto diciotto Patriarchi d'Aquileia*, edita integralmente solo nel 1927 a Pradamano, ma già fatta conoscere in parte da Francesco di Manzano nel secondo volume degli *Annali del Friuli* (Udine 1858) e in altre pubblicazioni successive. Secondo Gaetano Perusini,[4]

[2] Cfr. E. Muir, *Il sangue s'infuria e ribolle. La vendetta nel Friuli del Rinascimento*, Verona, Cierre Edizioni-Circolo culturale Menocchio, 2010 (ed. originale 1993).

[3] Per la vita e le opere di Nicoletti cfr. ora L. Cargnelutti, *Nicoletti Marcantonio, storico*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, 2: *L'Età Veneta*, Udine, Forum 2009, 1827-30.

[4] G. Perusini, *P.S. Leicht e la storiografia friulana*, in *Atti del convegno per il centenario della nascita di P.S. Leicht e di Enrico del Torso*. 1-3 novembre 1975, Udine, Deputazione di Storia Patria per il Friuli, 1977, 1-13: 4-6.

Nicoletti può aver tratto ispirazione per questo genere di trattazione dai *Rerum Moscoviticarum commentarii* di Sigismondo di Herberstein (prima edizione: Vienna 1549), che avevano fatto scoprire all'Europa occidentale gli usi e i costumi della Russia; impostazione analoga aveva avuto anche l'*Historia de gentibus septentrionalibus* del vescovo svedese Olaus Magnus (Olof Månsson), pubblicata a Roma nel 1555, che aveva descritto le consuetudini degli abitanti dei paesi scandinavi. Le due opere avevano destato grande interesse in tutta Europa, venendo subito tradotte in varie lingue. Erano del resto gli anni in cui uscivano a Venezia i tre volumi *Delle navigationi et viaggi* di Giovanni Battista Ramusio (1550-1559) [5]. Già a metà del Quattrocento gli scritti di Enea Silvio Piccolomini, poi papa Pio II, avevano presentato uno stretto intreccio di storia ed etnografia, in particolare la *Germania,* che nelle edizioni a stampa reca il significativo sottotitolo *De situ, ritu, moribus et conditione Germaniae descriptio*[6]. Un secolo dopo l'interesse etnografico si era ormai fatto strada nel campo riservato della storiografia.

Queste prospettive nuove spinsero Nicoletti a occuparsi non solo del Friuli, ma anche dei territori immediatamente adiacenti: in questo senso le sue opere offrono spunti importanti anche per la storia degli Sloveni. Come i suoi contemporanei, lo storico cividalese si rendeva conto che in Friuli si erano succeduti popoli diversi. La lingua friulana era appunto il risultato di queste migrazioni. La tesi è enunciata in un passo famoso delle *Leggi e costumi dei Furlani*:

> Non è meraviglia che Romani, Goti, Longobardi, Bavari ovvero Schiavi e quasi tutte le nazioni del continente abbiano posto in Friuli perpetue sedi, corrompendo infine, con la mescolanza barbara di tante

[5] Sulla fortuna in Italia dell'opera di Herbenstein in particolare cfr. W. Leitsch, *Berichte über den Moskauer Staat in italienischer Sprache aus dem 16. Jahrhundert*, Wien etc., Böhlau Verlag, 1993, con la ristampa della traduzione italiana, *Comentari della Moscovia e parimente della Russia*, Venezia 1550; il testo dal 1574 in avanti venne anche inserito nelle varie edizioni del Ramusio.

[6] Cfr. E.S. Piccolomini (Pius II), *Opera quae extant omnia*, Basileae, ex Officina Henricpetrina, 1571, 1034-1086; l'interesse etnografico è presente in buona parte dell'opera del papa umanista.

> lingue, la purità della favella romana ed inducendo un linguaggio comune all'Italia, ma così duro, così rotto per gli accenti e per le cadenze che sebbene il Furlano intende tutti gli Italiani ed è atto ad apprendere con facilità tutte le lingue, nulladimeno egli non è inteso interamente da alcuno[7].

La «mescolanza barbara di tante lingue» non è tuttavia intesa da Nicoletti in senso puramente negativo, com'era stato nella tradizione umanistica italiana: i *barbari* sono diventati tutt'uno con la popolazione friulana e non sono considerati come un intruso etnico. Questo diventa evidente, con particolare riferimento agli Sloveni, nell'accenno che egli fa alla denominazione slava di Cividale (*Čedad*):

> Cividale (che così furlanamente si dice) nella lingua schiava et hispagnuola altro non significa, che Città: la qual voce (se alle congetture s'appoggiassero gl'historici) fu forse anche introdotta, quando la valorosa nazione schiava, le cui naturali reliquie con propria lingua et habito nei monti della provincia si veggono ancora, coi Romani si mescolò, et con altri Barbari si fece nostra habitatrice[8].

Nicoletti riconosce la naturale continuità tra le popolazioni slave alto-medievali e gli Sloveni suoi contemporanei che risiedevano nel Cividalese. La differenze etnica, almeno agli inizi, non costituì una ragione d'inferiorità sociale. Egli riteneva che gli antenati di gran parte delle famiglie nobili friulane fossero «Germani, oppure uomini d'altra nazione» che avevano accompagnato Corrado II in Italia dopo l'anno Mille. La parte più antica della nobiltà invece aveva avuto origine dalla Ravenna degli Ostrogoti. All'arrivo dei Longobardi in Friuli essa si sarebbe rifugiata nelle lagune, dominando più tardi Venezia, dove «l'altra [parte dei

[7] M.A. Nicoletti, *Leggi e costumi dei Furlani sotto diciotto patriarchi d'Aquileia*, Pradamano (Udine), Pietro Zampa, 1927, p. 3.

[8] Id., *Il Ducato del Friuli durante la dominazione dei Longobardi e dei Franchi. Historia inedita di Forogiulio ovverosia Cividale*, Pradamano (Udine), Pietro Zampa editore, 1928, 46.

nobili nostri] col mezzo del maritaggio mescolò il sangue con i più nobili e più scelti dell'esercito»[9].

La coesistenza di stirpi diverse comunque sembra essere stata per Nicoletti la causa dei conflitti in Friuli nell'epoca patriarcale. Alla fine la differenza etnica poteva aver dato luogo a distinzioni sociali molto ben definite, dall'altissima nobiltà ai servi della gleba. Tuttavia c'è una certa riluttanza a collegare i diversi livelli della società a un gruppo etnico preciso:

> Alcuni ostinatamente facevano professione di essere Romani, alcuni Longobardi, alcuni Bavari, vestendo e vivendo sotto i riti particolati alla loro nazione. Quindi prendevano origine e fiato le diverse affezioni; quindi nascevano ancora fra ignobili le strepitose contese della nobiltà, difendendo ognuno le parti sue, ed a questo modo conservando le perpetue cicatrici delle calamità andate o de' diluvi barbarici. Ben con altra cosiderazione questa varietà di origini si restringeva in una certa ed indubitata distinzione di grado, nel quale principalmente son le persone del principe, secondariamente de' nobili, terzo degli ignobili, quarto dei servi di tutti questi[10].

Quando nomina i *Bavari* Nicoletti si riferisce molto probabilmente agli Slavi. Egli infatti sembra identificare questi due popoli, tanto da precisare, come si è già visto: «Bavari ovvero Schiavi»[11]. Come gli altri storici friulani del Cinquecento, Nicoletti incontra una certa difficoltà a trovare un nome preciso per gli attuali Sloveni. Talvolta a una denominazione diversa corrisponde una diversa origine. Gli abitanti di Tolmino, per esempio, sono sì *Schiavi*, ma discendenti degli Unni: «Schiavi di Tolmino reliquie degli antichi Unni». Altre volte l'autorità degli scrittori classici prende il sopravvento sulla conoscenza diretta di luoghi e popolazioni. Nicoletti collegava gli abitanti del Carso agli

[9] Nicoletti, *Leggi e costumi*, 30-33. La notizia della fuga del patriarca Paolo da Aquileia a Grado di fronte ai Longobardi è già in Pauli Diaconi, *Historia Langobardorum*, II, 10.

[10] Nicoletti, *Leggi e costumi*, 6-7.

[11] Ivi, 3. Più avanti (p. 6) Nicoletti parla di «Bavari, occupatori dell'Istria», forse riferendosi a *Historia Langobardorum*, IV, 40: ma Paolo Diacono distingue sempre i Bavari dagli Slavi.

antichi Giapidi («Giapidi, o Carsi, o Tarsi»), negando in questo modo che fossero slavi. Dato che lo storico greco d'età romana Appiano d'Alessandria aveva descritto i Giapidi come molto battaglieri, Nicoletti non esita ad attribuire questa caratteristica a quanti vivevano sul Carso anche in tempi a lui vicini(12).

La fonte principale di Nicoletti sugli Slavi alto-medievali rimane comunque l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, che del resto fu il punto di riferimento in materia di tutti gli autori friulani della prima Età Moderna. Paolo Diacono in realtà si era limitato a raccontare gli scontri tra i *Foroiulienses* del ducato longobardo e l'irrequieta popolazione confinante (più spesso incursioni e scaramucce che vere battaglie), senza dilungarsi più di tanto sui costumi e le caratteristiche del nemico(13). Nicoletti segue fedelmente la sua fonte, a differenza di altri autori suoi contemporanei, come il carnico Fabio Quintiliano Ermacora che si era spesso allontanato dall'*Historia Langobardorum* per accentuare il ruolo della terra di origine e di Zuglio in particolare(14). Quando però Paolo Diacono sbaglia o è impreciso, Nicoletti non esita a correggerlo. Per esempio, lo storico longobardo scrive che Arnefrit, figlio del duca Lupo, dopo il tentativo di impadronirsi del Friuli, «fugit ad Sclavorum gentem in Carnuntum, quod corrupte vocitant Carantanum»(15), confondendo il nome della Carantania con la fortezza di *Carnuntum*, posta più a est, lungo il Danubio (l'odierna Petronell). Nicoletti riferisce invece correttamente che Arnefrit «fuggì in Carnunto, ovvero Carintia, detta communemente all'hora, come ancora hoggidì, Carentano»(16).

Nicoletti non si occupa solo delle incursioni slave in Friuli o in Istria: ricostruisce a modo suo l'insediamento delle popolazioni slave in Carniola. Per lui la Carniola era in origine una piccola pro-

(12) Nicoletti (p. 7) conosce Appiano probabilmente attraverso l'opera di Enea Silvio Piccolomini.

(13) Sui rapporti fra Longobardi e Slavi cfr. B. Mader, *La prima menzione di Gorizia e gli insediamenti slavi in Friuli. Note toponomastiche e archeologiche*, in *Da Ottone III a Massimiliano I. Gorizia e i conti di Gorizia nel Medioevo*, a cura di S. Cavazza, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2004, 51-66: 52-55.

(14) Su questi aspetti dell'opera dell'Ermacora cfr. E. Dorigo, *Ermacora Fabio Quintiliano, storico*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, 2, 1026-30.

(15) Pauli Diaconi, *Historia Langobardorum*, V, 22.

(16) Nicoletti, *Il Ducato del Friuli*, 71.

vincia germanica, abitatata da Giapidi, Illirici e Liburni. In seguito sarebbe stata occupata dai «Forlani col nome antico detti Carni, che le avrebbero dato il nome di Carniola, quasi piccola Carnia». Infine sarebbero arrivati gli Slavi, «gente allora illustre per le facende di guerra e per l'imperio». Gli *Schiavi* da nomadi sarebbero diventi stanziali, con propri insediamenti stabili, fondendosi via via con la popolazione precedente. Alla fine però avevano imposto la loro lingua, «cancellando ogni vestigio de' primi costumi conformi al Friuli, eccetto il nome di Carniola, e la distintione di tre ordini, in Nobili, in Plebei, in Villani»(17). È significativo che Nicoletti faccia risalire la tripartizione della società medievale ai Friulani, intendendo ovviamente per essi i Longobardi del ducato cividalese.

I contributi più interessanti di Nicoletti per la conoscenza delle popolazioni slave vengono quando egli mette da parte le fonti classiche e medievali per fondarsi sulla propria esperienza diretta. Le notizie che egli riporta si possono ormai riferire ai moderni Sloveni. Assai interessante in questo senso è un lungo passo delle *Vite* dei Patriarchi aquileiesi, dove si parla della popolazione slava di Tolmino. Negli anni Ottanta del Trecento gli abitanti del territorio, di solito pacifici («popoli che reputati barbari erano usi piuttosto al servir alla pace che al travagliarsi alla guerra»), si erano dati ad atti di violenza, saccheggiando il Tarvisiano e terrorizzando i sudditi dei conti di Gorizia. Nicoletti descrive con accuratezza la vita e i costumi di questo popolo ribelle. Merita riportare integralmente queste pagine, ancora in gran parte inedite:

> Abitano questi uomini per la maggior parte le montagne del Friuli opposte al settentrione, per lo mezzo delle quali con corso ineguale nascendo da luoghi vicini passano il Natisone, il Lisonzo, la piccola Sava, la Bistriza e la Tulminia, fiumi di gran stima appresso quei popoli per la gran copia de paesi nobili, che in quelli d'ogni tempo si trovano. Sono di semplice e religiosa vita, obbediscono volentieri a suoi superiori, s'astengono dalle liti, così generosamente difendono l'onore, che per legierissima infamia non si possono acquietare, se non con la legittima purgazione. Tenacemente mantengono le franchiggie loro, e piuttosto patirebbero ogni sforzato accidente che dar per volontà quello che

(17) M. A. Nicoletti, *Patriarcato d'Aquileia sotto Volfero di Cologna*, «Archeografo triestino», s. II, 2 (1870-71), 35-86: 48, 53-54; Id., *Leggi e costumi*, 6.

spesso nei torti giudicii ci vien tolto. Vestono sempre [l'istesso] abito; né loro aggrada facendo ogni giorno metamorfosi a parer ora spagnuoli, ora francesi, ora tedeschi, come veramente fa tutta l'Italia. Riparano comunemente li incomodi della vita, o con gli animali soli tenendoli gran copia per li pascoli dei monti, o pur con gli animali e con la terra. I ricchi per lo più si mostrano d'una estraordinaria avarizia, vivendo e in casa sua e fuori parcamente. Pur all'occasione secondo al paese non mancano alle spese. Maritano le figlie con una dote d'alquanti animali minuti e per lo più d'uno de' grossi, facendo assai maggior stima dei doni che nelle nozze da parenti [e] convitati si danno, perché dopo l'aver grassamente mangiato (come s'accostumava in queste occasioni) sopra la tavola si porta un pane vagamente composto in forma piana, ma sferico, sopra del quale con una contesa fra rustici veramente nobile si allarga la mano con quella maggior summa di denari, che a ciascuno particolarmente pare più convenirsi, overo all'esser suo, overo alla gloria che se gli appresenta. E colui che più largo si mostra, con un onore innenarabile ed un grido lietissimo de' circostanti, porta a casa il pane come segno espresso d'aver trionfato degli altri con un atto glorioso di cortesia e carità. Credono oltre modo gli effetti abbominosi della magia dannata, onde la sposa in compagnia d'altre donne da una parte, e lo sposo medesimamente accompagnato da suoi più cari amici rusticamente gridando e con le spade nude tagliando gli alberi vicini dall'altra parte, a corso pieno vengono alla casa maritale non per la strada ordinaria, ma per i campi e luoghi insoliti, acciocché non sapendosi la via loro si levi la facoltà a' malvagi d'asconder sotto terra qualche laccio magico, che inavedutamente calcato con forza occulta cagionasse al matrimonio un non aspettato incomodo. Cantano le ineffabili lodi di Cristo e de' beati e parimente di Mattia re d'Ungheria incomparabile, e d'altri uomini fra quella nazione celebri in diverse maniere di versi nella lingua loro, dal che s'argomenta che la patria è stata sempre sì dolce, sì cara, sì naturale che ancora nelle lingue barbare ha scoperto l'eccelenza sua, per non defraudar la bontà ed il valore del suo merito (18).

(18) Si segue il testo com'è riportato in M.A. Nicoletti, *Storie dei Patriarchi di Aquileia e Biografie. La guerra civile tra Forlani dal 1381 sino al 1387 ovvero Patriarcato d'Aquileia di Filippo Cardinal d'Alansone*, Udine, Biblioteca civica, ms. Joppi 82, II, 179-182. Il passo in parte è stato pubblicato già da F. di Manzano, *Annali del Friuli ovvero raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, Udine, Trombetti-Murero-Seitz, 1858-1879, voll. 7, II, 332-333. Il manoscritto differisce alquanto dall'edizione a stampa. Sarebbe opportuna un'edizione critica che mettesse ordine tra le testimonianze dei diversi codici.

L'interesse etnologico del passo è evidente; esso tra l'altro contiene uno dei primi riferimenti ai canti popolari sloveni, testimoniando l'antichità di questa tradizione. Nicoletti fece considerazioni analoghe anche sulle popolazioni del Carso, un territorio che chiamava *Carniola secca* o anche, classicamente, *Giapidia*, come gran parte degli storici friulani dei secoli XVI e XVII (Jacopo Valvasone di Maniago, Jacopo di Porcia, Faustino Moisesso, Ercole Partenopeo ecc.). La *Carniola secca* ha caratteristiche sue proprie, tanto nei costumi, quanto nel linguaggio:

> Nell'altra [Carniola] chiamata secca, per esser invero tutta sassosa, arsicia e bisognosa d'acqua, per lo più in povere capanne, opur al cielo aperto, coperti di grossissimi panni vivono i Giapidi, o Carsi, o Tarsi [...], huomini pastorali, di bello aspetto, di corpo dritto et eleuato, di pacienza bellicosa, e di tanta alterezza, che così ignobili riferiscono la lor prima origine alla nobiltà romana. Confondono colle parole schiave molte parole romane, ma traviate dalla vera pronuncia, e per non imprimer alcuna macchia nel sangue non cercano la conservatione de' posteri con altri maritaggi che con le persone paesane[19].

L'usanza di sposarsi solo all'interno della propria comunità è riferita anche ad altre popolazioni slave di confine. Negli stessi anni Girolamo di Porcia l'attribuì anche ai Cici (*Chici*), ossia agli abitanti della Ciceria, nell'Istria interna: anche per questi Porcia suppone un'origine romana[20].

Più rade sono le notizie che Nicoletti riporta sugli Sloveni meno vicini al Friuli; non manca però di ricordare, per esempio, il ruolo che avevano «li Schiavi di Schiavonia» nel traffico del sale[21]. Al di là delle reminiscenze classiche e di alcuni inevitabili travisamenti, lo storico cividalese riesce in ogni caso a fornire un nucleo importante di informazioni sugli usi e costumi degli Sloveni all'inizio dell'età moderna.

(19) Nicoletti, *Patriarcato d'Aquileia sotto Volfero*, 54.

(20) Cfr. Girolamo di Porcia, *Descrizione della Patria del Friuli*, Udine, Tipografia del Patronato, 1897, 14.

(21) M.A. Nicoletti, *Seguito degli Estratti dagli Annali di Cividale del Friuli dal 1384 al 1419*, Udine, Tipografia Giuseppe Seitz, 1864, 28.

1848, ASSEDIO DEL FORTE DI OSOPPO: LE MEDAGLIE DI LEONARDO ANDERVOLTI

Silvia Della Mora

[...] *mentre il bivacco de la soldataglia*
rompe la notte, taciti e raccolti
mirano i prodi fonder l'Andervolti
col piombo del nemico la medaglia
su cui il motto arroventato intaglia [...][1]

La difesa del forte di Osoppo da parte di un manipolo di soldati "italiani" contro le ben più numerose truppe austriache costituisce un episodio del Risorgimento italiano che venne presto dimenticato dalla storia ufficiale. Esistono tuttavia delle testimonianze riguardanti tale evento che ci fanno partecipi dei molteplici fatti eroici che lì si sono compiuti. Emerge, in particolar modo, il grande sentimento che animava questi soldati: la volontà di realizzare un'Italia libera da ingerenze straniere e unita sotto la corona dei Savoia. Questo forte desiderio porterà i difensori del forte a richiedere l'annessione al Piemonte e a far atto di sottomissione al re Carlo Alberto, il tutto celebrato da una festa in cui venne issata la bandiera italiana realizzata da Andervolti il quale per l'occasione fuse delle medaglie, e non sarà solo questa l'occasione in cui questo poliedrico maggiore d'artiglieria farà mostra delle sue capacità artistiche.

Queste medaglie sono ora conservate presso i civici musei di Udine ed esposte in occasione dei 150 anni dell'Unità d'Italia nella mostra "Il Risorgimento. Celebrazione e memoria nelle medaglie

[1] Versi tratti dalla poesia di E. Girardini "La difesa di Osoppo" riportata in A. Faleschini, *Leonardo Andervolti difensore di Osoppo 1867-1967*, Osoppo 1968.

Antonio Milanopulo (1842-1920), *bombardamento del forte di Osoppo*, olio su tela, cm. 28x39. Udine, Civici musei, Risorgimento, inv. 50013.

delle collezioni numismatiche (1848-1870)" [2] ci permettono di ripercorrere i fatti accaduti a Osoppo durante l'assedio. Le vicissitudini osovane del 1848 sono state già in passato oggetto di studi, infatti se nel contesto italiano questo episodio non ebbe la dovuta considerazione, nella nostra regione la sua memoria non andò mai persa. Il nostro intento è quello di apportare un ulteriore contributo alla conoscenza dei fatti osovani del 1848 e questo grazie alle medaglie di Leonardo Andervolti che possiamo considerare delle vere e proprie "messaggere" che a distanza di 164 anni ci portano i valori, i sentimenti e le speranze che animavano i difensori del forte.

Leonardo Andervolti: brevi cenni

Leonardo Andervolti nacque a Gaio, presso Spilimbergo, il 2 maggio 1805. Da giovane si recò a Venezia per frequentare

[2] La mostra è stata realizzata grazie all'iniziativa e alla supervisione della dott.ssa Gransinigh a cui va il mio ringraziamento; sul materiale esposto in tale occasione si veda: S. Della Mora, M. Lorenzoni, *Il Risorgimento. Celebrazione e memoria nelle medaglie delle collezioni numismatiche (1848-1870)*, Udine 2011. Si coglie anche l'occasione per ringraziare la dott.ssa Tiziana Ribezzi per aver acconsentito all'utilizzo delle immagini relative alle opere conservate presso il Museo del Risorgimento; un sentito ringraziamento al signor Claudio Marcon per le fotografie delle medaglie.

l'Accademia di belle arti e affinare le sue capacità artistiche. Ben presto cominciò ad interessarsi alle scienze esatte come meccanica e chimica. Si distinse per alcuni invenzioni di carattere bellico come il fucile che si carica dalla culatta, il cannone che dopo il tiro si gira verso l'artigliere per essere ricaricato o quello costruito a doghe che poteva essere trasportato in pezzi. Scoppiata la rivoluzione nel 1848, venne inviato a Osoppo dal governo rivoluzionario costituitosi a Udine. Il colonnello Cavedalis, suo amico nonché compaesano, lo incaricò responsabile dell'artiglieria e del deposito munizioni. Andervolti fu molto amato dai soldati: infatti viene descritto come una persona equilibrata e saggia, doti di fondamentale importanza per dirimere le discordie che in situazioni di forte disagio, come quelle dell'assedio, si vengono a creare tra i soldati.

Leonardo Andervolti, riproduzione fotografica, Udine, Civici musei, Risorgimento, inv. 51902.

Dopo la resa del forte, partecipò alla difesa di Venezia e al termine si ritirò nella sua casa a Spilimbergo dove i controlli da parte della polizia austriaca erano frequenti. L'inattività fu breve in quanto i suoi ideali patriottici lo spinsero a partecipare alla spedizione dei Mille capitanata da Giuseppe Garibaldi, il quale in seguito lo nominò, visti i suoi meriti, comandante dell'Arsenale di Messina e Commissario di Piazza Armerina. Sofferente per la malattia si ritirò nuovamente nel suo paese natio dove sarebbe morto il 6 ottobre 1870.[3]

[3] Leonardo Andervolti è stato sicuramente un protagonista dell'assedio del forte e molte memorie ci riportano cenni relativi alla sua vita, alle sue doti umane e alla sua genialità che lo distinsero come uomo e che suscitarono il rispetto e l'ammirazione dei suoi soldati; si vedano: G. CAPPELLO, *Patriotti Friulani del Risorgimento Italiano,* San

Dall'insurrezione di Udine alla difesa di Osoppo

Nel marzo 1848, a Udine, saputasi la notizia dell'insurrezione di Vienna, una folla di persone inondò le vie della città acclamando all'Italia unita e a Pio IX. I tentativi per riportare la calma furono vani in quanto le milizie, per lo più friulane, si rifiutarono di eseguire gli ordini. Il 23 marzo si istituì il governo provvisorio del Friuli e venne costituita la Guardia Nazionale.(4) Nel medesimo frangente anche Venezia venne scossa dall'insurrezione che portò alla costituzione del governo provvisorio con a capo Daniele Manin. Sarà proprio a questa città che Udine legherà il suo destino.(5)

Nei giorni 24 e 25, grazie al neonato governo udinese, sia Palmanova che Osoppo ottennero la libertà.

Dopo un primo attimo di sbandamento la risposta austriaca non si fece attendere: l'esercito venne riorganizzato e una grossa compagine si diresse proprio verso il capoluogo friulano. L'organizzazione della difesa, incentrata nelle mani del governo udinese, mostrò immediatamente le sue lacune, dovute a scontri interni, alla poca preparazione militare, a scelte strategiche che si rivelarono errate; pochi giorni d'assedio bastarono per capire che Udine non era in grado di resistere, nonostante i cittadini volessero continuare fieramente a combattere il nemico. La capitolazione giunse il giorno 22 aprile suscitando sdegno e ampie critiche nella popolazione nei confronti del Comitato provvisorio.(6)

Con la caduta di Udine rimanevano solo Osoppo e Palmanova a difendere l'ideale "italiano". Sarà proprio ad Osoppo che si recheranno molte truppe uscite dalla disfatta udinese.

Daniele, 1927, 22; A. Faleschini, *Da "alcune memorie dell'assedio di Osoppo" (1848) di Leonardo Andervolti*, in *Il 1848 in Friuli*, Udine, 1948, 20-25, a p. 20; A. Faleschini, *Leonardo Andervolti difensore di Osoppo 1867-1967*, Osoppo, 1968.

(4) P. Ferraris, *L'aquila e il leone: l'assedio di Osoppo del 1848*, Udine 1998, 22-26; si veda anche M. Flores, *1797-1866 Dalla caduta della Repubblica di Venezia all'Unità d'Italia*, Udine, 1998, 121 e seg.; F. Micelli, M. Di Donato, L. Cargnelutti, F. Tamburlini, *Il Friuli provincia del Lombardo Veneto. Territorio, Istituzioni, Società (1814-1848)*, Udine, 1998, 197 e seg.

(5) Si veda a tal proposito: R. Sbuelz, *La pusillanimità (?) dei magistrati udinesi nel 1848*, "Pagine Friulane", 12 (1899), 185-197, 190.

(6) Sull'assedio della città di Udine e sulle critiche rivolte al Comitato Provvisorio si veda la ricostruzione dei fatti in: Ferraris, *L'aquila e il leone,* 61-73.

Il Forte pur essendo ben difeso grazie alla sua conformazione necessitava di una grande opera organizzativa che permettesse di fronteggiare l'avanzata austriaca e la gestione venne affidata all'ingegnere Cavedalis.[7] Andervolti venne nominato responsabile dell'artiglieria e del deposito munizioni, mentre del comando della fortezza venne incaricato Licurgo Zannini.[8] Organizzata nel modo migliore e con le possibilità del momento la difesa, Cavedalis dovette lasciare il forte e recarsi a Venezia.[9] Nel frattempo le truppe austriache, guidate dal maggiore Giuseppe Tomaselli, stavano creando il blocco attorno al forte.

11 giugno 1848 - "Al re Carlo Alberto"

Il giorno 11 giugno 1848 sul Forte di Osoppo si tenne una grande festa pianificata fin nei minimi particolari, per onorare l'annessione al regno piemontese e celebrare il re Carlo Alberto.

Con la festa dell'11 giugno Osoppo proclamava la sua dedizione al re piemontese, scelta che era già stata decretata precedentemente quando il comandante Zannini aveva radunato tutti gli ufficiali e deliberato all'unanimità l'adesione al governo subalpino. Stilato l'atto venne incaricato il tenente Vatri di consegnarlo al re che si credeva appostato nelle vicinanze del Piave. Vatri, fatto uscire dal forte in abiti civili non potè portare a termine la missione in quanto Carlo Alberto era acquartierato oltre Verona e risultava impossibile raggiungerlo; Vatri decise quindi di far ritorno ad Osoppo.[10] Nonostante il messaggio di annessione non fosse

[7] Cavedalis, compaesano dell'Andervolti, gestì da Venezia, in quanto facente parte del governo provvisorio, l'organizzazione della difesa del forte; fu sempre solidale con l'esercito osovano, riservando ad esso parole di encomio e di lode; si veda Cappello, *Patriotti Friulani*.

[8] Zannini, bolognese di nascita, frequentò l'Accademia Militare a Modena. Allo scoppio dell'insurrezione venne assegnato alla Repubblica Veneta

[9] Biasoni, basandosi sulla documentazione dell'epoca riporta la data della partenza, il 25 aprile, si veda: M. Biasoni, *L'assedio di Osoppo del 1848 nelle testimonianze di quattro protagonisti ed in altra documentazione, 1848-1998 nel CL° anniversario della famosa resistenza*, Gemona, 1997, 25.

[10] L'adesione al governo subalpino si ritiene che sarebbe avvenuta il 12 maggio (Ferraris, *L'aquila e il leone,* 145), secondo Faleschini il giorno invece sarebbe il primo del medesimo mese, e ne fa di tale atto un motivo di grande gloria per gli Osovani in

giunto nelle mani del re, i difensori del Forte decisero di festeggiare nel modo più solenne e grandioso possibile, in modo che tutti potessero capire i loro intenti. La cerimonia viene ricordata in tutte le fonti come un evento magnifico, carico d'emozione, e reso ancora più splendido dalla consapevolezza che solo Osoppo, Palmanova e Venezia resistevano all'esercito nemico, mentre tutto il Veneto era ormai vinto.

Il programma dei festeggiamenti venne reso pubblico dall'ordine del giorno del comandante Zannini del 10 giugno.[11] Il momento più alto della cerimonia consisteva nella benedizione della bandiera[12] durante la santa messa celebrata da don Pasquale Della Stua.[13] La bandiera tricolore veniva poi portata in processione sul colle Napoleone e qui issata, mentre, ai piedi del colle,

quanto lo fecero prima ancora di Venezia (4 luglio) dalla quale il forte dipendeva. Ciò dimostra, secondo lo studioso, che il concetto di unità era vivo negli animi dei difensori: A. Faleschini, *Osoppo e l'idea unitaria*, "Ce fastu", XII (1937), 244-247, a p. 245; le adesioni al governo piemontese qui citate, Venezia e Osoppo, non sono le uniche in quanto tutto il Lombardo-Veneto venne "invitato" ad unirsi al Regno di Sardegna-Piemonte dal discorso tenuto il 24 marzo da Carlo Alberto in cui il re si schierava apertamente a fianco dei rivoluzionari facendo sua la causa nazionale; il timore del re sabaudo e dei suoi ministri era che nelle insurrezioni del Lombardo-Veneto prevalessero le idee dei repubblicani che avrebbero allontanato questi territori dalla possibilità di creare un unico stato retto dalla dinastia dei Savoia; si veda: G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna, volume terzo la Rivoluzione Nazionale (1846-1849)*, Milano 1991, 175-177.

[11] Si veda il documento riportato in: Biasoni, *L'assedio di Osoppo*, 98-99.

[12] Essa venne dipinta da Andervolti il quale voleva dotare l'esercito dei difensori del forte di una propria bandiera che esprimesse in modo inequivocabile i loro intenti e il motivo per cui stavano compiendo queste azioni; nella fascia verde realizzò lo stemma di Osoppo e al di sotto la scritta OSOPO 1848 350 ITALI DIFENDONO; nel campo bianco vi è un'ampia corona circolare in cui si legge UNIONE DISCIPLINA SANGUE COSTANZA FARAN ITALIA LIBERA, all'interno stemma dei Savoia con inquartati al I e al IV il Leone di San Marco e al II e III il biscione di Milano, tutt'attorno il collare dell'Annunziata e al di sopra una stella raggiante; molte le fonti riguardanti la bandiera: *Catalogo degli oggetti esposti nel Padiglione del Risorgimento Italiano*, Milano, 1888; P. Della Stua, *Memorie sulle vicende di Osoppo nel 1848*, "Pagine Friulane", XI (1898), 2-8, 25-29, 43-47, 74-77, 91-94; P. G. Zai, *Cenno storico: la bandiera di Osoppo. Difesa del Forte*, 1898; *Osoppo nel 1848. Ricordi storici*, a cura del Comitato osoppiano, Udine, 1898; *1848-1898: cinquantesimo anniversario del Quarantotto. Ricordi Friulani*, a cura del Comitato udinese per la commemorazione del Quarantotto, Udine, 1898; R. Sbuelz, *Alcuni cenni biografici di Leonardo Andervolti*, Udine, 1910; Biasoni, *L'assedio di Osoppo*; Ferraris, *L'aquila e il leone*, 176.

[13] Don Pasquale Della Stua in tale occasione tenne un discorso che suscitò l'entusiasmo e l'emozione di tutti i partecipanti (Biasoni, *L'assedio di Osoppo*, 99-100); di grande interesse sui fatti avvenuti durante l'assedio del forte le memorie del pievano pubblicate postume: *Memorie sulle vicende di Osoppo nel 1848 del defunto canonico Pasquale Della Stua a quell'epoca parroco del paese*, Udine 1898.

il comandante proclamava l'annessione di Osoppo al governo subalpino.[14] Questo giorno di festa, carico di momenti solenni e concluso con i fuochi d'artificio, venne impresso dall'Andervolti non solo sulla bandiera, ma anche sulla medaglia. Questa venne fusa utilizzando i proiettili dei nemici e realizzata con gli scarsi mezzi a disposizione. Il governo provvisorio a Venezia, tramite Cavedalis, aveva dichiarato che con questa medaglia avrebbero dovuto fregiarsi tutti i difensori del forte.[15]

L'intento di Andervolti attraverso questa medaglia era di attestare mediante dei simboli l'unione del Regno lombardo veneto al governo subalpino, posto sotto l'egida di casa Savoia. Nel campo troviamo lo stemma sabaudo con inquartati il leone di San Marco e il biscione di Milano, rappresentanti il Regno Lombardo Veneto, attorniato dal collare dell'Ordine supremo della Santissima Annunziata, che costituisce la massima onorificenza della dinastia Savoia, intercalato da otto lettere; queste leggendole in modo continuo a partire da sinistra sono: N L M M M P T R. Per capirne il significato è utile porre un confronto con la bandiera protagonista delle celebrazioni dell'11 giugno.[16] In essa lo stemma sabaudo è allo stesso modo circondato dal Collare in cui, nel lato destro, si possono ancora leggere alcuni nomi di città: Roma Parma Marino (San) e Monaco, invece nel lato sinistro l'usura causata dal passare del tempo e dalle vicissitudine della sua storia ha reso illeggibile gli altri.[17] Si può ipotizzare che

[14] Biasoni, *L'assedio di Osoppo*, 38.

[15] Alcune fonti ricordano la decisione del Governo Provvisorio tramite decreto del Cavedalis fatto pervenire a Andervolti (T. Vatri, *Il Forte di Osoppo nel 1848: cenni storici*, Torino 1862, a p. 27; Cappello, *Patriotti Friulani*. Sbuelz afferma che in tale frangente non ci fu la possibilità di realizzare ciò che aveva espresso il decreto voluto da Cavedalis, ma che la consegna della medaglia ai difensori del forte sarebbe poi stata effettuata quasi cinquant'anni dopo dal figlio di Andervolti, Raffaello, che avendo a disposizione un numero sufficiente di queste le ha donate ai reduci dell'assedio: R. Sbuelz, *Il Quarantotto, Osoppo, la sua Resistenza, la sua Bandiera*, "Il Friuli", 77 (31/3/1898)), mentre altre tacciono su questo aspetto, di per sé molto importante in quanto la medaglia di Andervolti venne riconosciuta ufficialmente dal governo provvisorio a cui faceva capo Osoppo.

[16] Per la descrizione della bandiera si veda la n. 14.

[17] Nel suo stato attuale il lato sinistro è usurato, ma dai testi pubblicati su tale argomento si evince che i nomi sul lato sinistro erano: Napoli, Firenze, Modena. La bandiera quindi si discosta iconograficamente dalla medaglia pur rimanendo uguale nel suo significato. Si veda per la bandiera: *1815-1848 L'età della restaurazione in Friuli.*

Leonardo Andervolti, 1848, *Bandiera del forte di Osoppo*, seta dipinta a tempera, cm. 200x215, Udine, Civici musei, Risorgimento

le stesse lettere poste sulla bandiera fossero le stesse che troviamo nella medaglia e che a rigor di logica si possono ricondurre alle iniziali degli stati in cui l'Italia era a quel tempo divisa. Infatti riprendendo l'ordine sopra esposto le lettere possono essere così sciolte: Napoli, LombardoVeneto, Modena, Monaco, Marino (San), Parma, Toscana, Roma. Per precisione gli stati a cui Andervolti faceva riferimento erano: Regno delle due Sicilie, Regno Lombardo Veneto, Ducato di Modena e Reggio, Principato di Monaco, Repubblica di San Marino, Ducato di Parma e Piacenza, Granducato di Toscana, Stato Pontificio. Questi stati unendosi attorno al re Carlo Alberto di Savoia avrebbero costituito la formazione di una nuova compagine politica libera da ingerenze straniere e coesa al suo interno.

Al di sopra dello stemma sabaudo vi era la corona a punte radiata che troviamo nella monetazione di Napoleone I per l'Italia. Questo simbolo auspicava quell'unità raggiunta durante la dominazione napoleonica e oramai persa, ma per la quale si stava combattendo.

Itinerari di ricerca, recupero di memorie, riproposta di fondi, a cura di T. Ribezzi, Trieste 1998, 115.

Al rovescio l'iscrizione della dedizione al re Carlo Alberto è cinta da un ramo d'alloro e da uno di quercia, mentre al di sopra notiamo la corona ferrea con la stella raggiante;[18] sul taglio compaiono le stesse parole che troviamo nella bandiera, le quali probabilmente rappresentano un motto molto caro e fortemente sentito all'interno del forte.

La medaglia fu la prova della sottomissione degli Osovani al re piemontese, essa avrebbe contraddistinto i difensori e molto probabilmente essi dovevano portarla appresso, ma essa ebbe un ruolo anche all'interno del rito effettuato per l'innalzamento della bandiera. Quando questa venne portata in processione sul colle Napoleone e qui inalberata, nel piedistallo in muratura che sorreggeva l'asta vennero "gettate" monete recanti il leone di San Marco e la medaglia fusa di Andervolti.[19]

In questo contesto la medaglia non è solo un oggetto con cui debbano fregiarsi i difensori e non è solo celebrativa dell'annessione al Piemonte, ma entra a far parte di una ritualità che affonda le sue radici nei secoli passati. Diversi i casi, in età rinascimentale, in cui nelle fondamenta degli edifici venivano poste delle medaglie recanti le effigi dei committenti con l'intento, secondo Bernardelli, di eternare se stessi e la loro opera.[20] Sicuramente il tema del ricordo era sentito anche all'interno del forte: i difensori erano consci di essere uno degli ultimi baluardi a reggere l'offensiva dell'esercito imperiale. I contatti con Venezia esistevano ma perdurando un clima di guerra presente in tutto il Lombardo Veneto, questi erano sporadici e nelle poche missive si cercava di esaltare le imprese eroiche e non si menzionavano le difficoltà materiali. Tutto era teso a glorificare l'impresa e soprattutto a non rendere vano il sacrificio che essi stavano compiendo; questo piccolo gruppo di uomini asserragliati sul forte di Osoppo e motivati da un sentimento nazionalistico combattevano strenuamente per

[18] La stella raggiante è un simbolo molto diffuso nelle medaglie di età risorgimentale ed essa è chiaramente simbolo dell'Italia.

[19] Si veda: Ferraris, *L'aquila e il leone*, 176; Vatri e Sbuelz non fanno alcun accenno alle monete, ma solo alla medaglia che venne gettata o collocata nel basamento in muratura: Vatri, *Il forte di Osoppo,* 27; Sbuelz, *Il Quarantotto.*

[20] A. Bernardelli, *...in defossis locis dispersae, vel muris intus locatae...Considerazioni su un uso rinascimentale della medaglia, le origini: secoli XIV e XV*, "Rivista Italiana di numismatica", 111 (2010), 363-402.

difendere i loro principi e per molti mesi ci riuscirono nonostante le avversità. La medaglia gettata nel basamento della bandiera di Andervolti ha un ruolo sia legato alla volontà di tramandare la memoria delle loro gesta (infatti in essa a distanza di secoli sarà sempre possibile capirne il significato), ma anche di affermare un valore soprattutto se si considera il frangente in cui questo fatto avvenne, quindi in un momento in cui il pericolo era costante e imminente.

La medaglia fusa ad Osoppo ha una molteplicità di significati ed è proprio questa una caratteristica legata alla situazione di disagio costituitasi durante l'assedio, infatti l'oggetto stesso acquisisce ruoli e l'uomo gli attribuisce connotazioni che non ricadono solamente nella sfera celebrativa. In questo frangente la medaglia di Andervolti oltre a possedere un carattere fortemente evocativo e ad essere l'oggetto di cui dovevano fregiarsi i difensori del forte, diventa il veicolo attraverso cui questi uomini cercarono l'"eternità" e non da ultimo essa assieme alle monete poste nel basamento della bandiera dovevano assicurare loro una "protezione".

15 agosto 1848 – "A Napoleone I"

Dopo la festa dell'11 giugno la vita all'interno del forte continuò tra mille difficoltà che sfociavano in un crescente malumore a cui il comandante cercava di rimediare con discorsi rassicuranti, ricordando ai soldati la benedizione di papa Pio IX e l'imminente arrivo dei Piemontesi che li avrebbero aiutati. Il 24 giugno giunse invece ad Osoppo la triste notizia della capitolazione di Palmanova;(21) qui il comandante Zucchi aveva espresso più volte le difficoltà di dover condurre una lotta impari contro le ben più numerose truppe imperiali, difficoltà avvertita anche da Zannini, il quale però mai la rivelò ai suoi soldati. Vinta Palmanova, gli Austriaci inviarono un'ennesima intimazione di resa ai difensori

(21) Come per la caduta di Udine anche quella di Palmanova suscitò ampi dibattiti e forti critiche rivolte in particolar modo ad un articolo della capitolazione in cui si proclamava che la città riconosceva l'errore di essere insorta contro il legittimo governo imperiale; in generale vedasi: Ferraris, *L'aquila e il leone* cit., 185-192.

i quali non accettarono e continuarono a difendere il forte. Nel frattempo le condizioni di vita durissime erano acuite dalla mancanza di denaro tanto che si dovette ricorrere alla carta monetata garantita sui fondi e sulle rendite del comune di Osoppo.[22]

A rendere ancora più difficile la vita degli assediati giunse il 13 agosto la notizia relativa all'armistizio stipulato tra Carlo Alberto e Radetzky passato alla storia col nome del generale che lo ratificò: Salasco. Nell'armistizio era prevista la cessione all'Austria delle fortezze di Peschiera, Rocca d'Anfo e Osoppo, ma il capitano Zannini invece di consegnare il forte optò per una difesa ad oltranza.

Lo sconforto era sempre più evidente ed era accentuato dalla consapevolezza che oramai nessuno avrebbe più potuto soccorrerli, né Pio IX, nel Carlo Alberto e nemmeno Venezia, lacerata al suo interno da dissidi politici.

A Osoppo i 350 difensori ebbero la certezza di essere soli, anche se una speranza ancora rimaneva e questa era la Francia. Il comandante Zannini riteneva che tale nazione si stesse muovendo per liberare l'Italia dall'ingerenza austriaca.[23]

Il legame sentimentale con la Francia e il suo glorioso passato venne esaltato nella festa del 15 agosto tenutasi per celebrare il genetliaco di Napoleone I salutato dai difensori come primo unificatore d'Italia e il motto che si legge sul taglio STARA' LA FRANCIA LIBERA SE LIBERA L'ITALIA NOSTRA ha tutte le caratteristiche di un disperato appello.

[22] Questa non diede alcun sollievo agli assediati in quanto al di fuori del blocco "*ad un tiro di cannone*" non veniva accettata; si veda a tal proposito P. G Zai, *Petizione dei danneggiati per assedio ed incendio del paese di Osoppo e dei difensori del forte. Cenno storico della difesa del Forte. Documenti ufficiali*, Udine 1889, p. 24

[23] Si veda: Ferraris, *L'aquila e il leone*, 237-239; durante la I guerra d'indipendenza Francia e Inghilterra furono impegnate in trattative con Vienna per riportare l'ordine in Italia; più volte la Francia espresse la minaccia di intervenire militarmente nell'alta Italia, ma lo fece non con una vera e propria intenzione ma per non urtare i sentimenti del popolo francese, ancora fortemente antiaustriaco, che non avrebbero tollerato una rioccupazione austriaca in Italia con tacito consenso francese; si veda: Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, 364.

II fusione della medaglia “Al re Carlo Alberto”

Leonardo Andervolti, *Al re Carlo Alberto*, piombo, Udine, Civici Musei, Gabinetto Numismatico, inv. 88.

La resistenza sul Forte di Osoppo divenne ogni giorno più difficile e la miseria e gli episodi di insubordinazione aumentavano. I difensori non riuscivano più ad ingannare gli Austriaci sulle loro reali condizioni e in particolar modo il cambio al vertice del comando militare nemico, dove Van der Nüll sostituì Tomaselli, dando una svolta all’assedio. Ai primi di ottobre l’esercito imperiale bombardò violentemente e a più riprese non solo il forte, ma anche il sottostante paese di Osoppo costringendo i difensori a capitolare. Il giorno 14 ottobre questi scesero dal Forte suscitando lo stupore degli Austriaci i quali credevano di aver combattuto per molti mesi con un numeroso e ben fornito esercito e non contro un gruppo di soldati con le divise lacere e mal equipaggiati.

Secondo quanto stabilito nell’atto della capitolazione venne concesso ai difensori del forte l’onore delle armi e vennero lasciati liberi. Si chiuse così la vicenda della difesa del forte di Osoppo.

Per quanto riguarda la seconda fusione della prima medaglia, che registra dei cambiamenti, pur mantenendo una struttura simile, non si hanno dati certi sulla realizzazione. Sicuramente è posteriore alla capitolazione osovana e anche la sua lavorazione tradisce una accuratezza superiore rispetto alla prima ideata negli attimi concitati dell’assedio.

Nel 1866 il re Vittorio Emanuele II visitò Udine ad unificazione avvenuta. Acclamato dalla folla, gli vennero resi omaggi dalle autorità e ricevette i reduci delle guerre per l’Indipendenza. In tale occasione venne omaggiato da una delegazione di superstiti osovani, tra cui l’Andervolti. Questi donò al re la medaglia fusa in onore di Carlo Alberto nella quale il biscione e il leone inquartati nella stemma sabaudo vengono descritti come un segno premonitore dell’Unità avveratasi anni dopo. [24] Si può ipotizzare

[24] Vedasi: “Giornale di Udine”, 16 novembre 1866.

che in tale occasione Andervolti donò a Vittorio Emanuele II la seconda fusione, piuttosto che la prima, questo rende spiegabile il cambiamento della corona al dritto. Nella medaglia realizzata durante l'assedio la corona che sormonta lo stemma è la corona a punte o corona ferrea simbolo del regno italiano che ritroviamo anche nella monetazione napoleonica per l'Italia. La seconda fusione vede la sostituzione della corona ferrea, simbolo qualificante l'unità italiana ma quanto mai generale e indeterminato, con la corona sabauda. Questo cambiamento era stato molto probabilmente eseguito per rendere onore al re a cui tale oggetto veniva donato e in particolar modo alla casata che effettivamente si era resa artefice dell'unità per la quale tanto si era combattuto. Sicuramente Andervolti fuse molti esemplari di questa per espressa volontà di voler fregiare con essa i reduci di questo assedio,[25] ma in un primo momento questo intento non venne realizzato. Dopo la sua morte questo desiderio venne esaudito attraverso il figlio Raffaello che nel 1898 donò le medaglie ai reduci in occasione della consegna della medaglia d'oro al valor militare con la quale Osoppo otteneva il tanto agognato riconoscimento ufficiale per i fatti del 1848.[26]

Conclusioni

Le tre medaglie realizzate dal maggiore Andervolti durante l'assedio del Forte di Osoppo custodiscono il fascino che hanno tutti gli oggetti che sono testimonianza dei sentimenti delle passioni e delle circostanze che li hanno generati. La loro ricchezza e bellezza non è riscontrabile nell'estetica (infatti non si possono apprezzare a livello artistico), ma nella storia che esse sono in grado di raccontare. Questo particolare pregio è tipico della medaglia ma lo è ancor di più se si tratta di oggetti provenienti dagli assedi. In tali situazioni di disagio prevale la necessità, quindi si giunge all'emissione di monete o cartamoneta o entrambe per rispondere a delle esigenze puramente materiali. Nei fatti di Osoppo i sol-

(25) Vedasi nota 14.
(26) Si veda: A. FALESCHINI, *Super montem Osopi*. Osoppo 1923.

dati del forte tra le molte necessità concrete che li opprimevano sentivano anche il bisogno di imprimere su un materiale che sarebbe durato nel tempo i loro sentimenti, le loro passioni e la loro disperazione ed è questo elemento che ci permette di guardare queste medaglie con un interesse che non sia quello puramente artistico.

La singolarità di queste medaglie risiede nel fatto che esse sono testimonianza viva dei sentimenti e degli ideali che permeavano le azioni di questi soldati che resistettero per molti mesi dinanzi al potente esercito imperiale. Esse ci permettono di ripercorrere i fatti più importanti accaduti sul forte che non sempre rivestono la stessa rilevanza anche sul piano storico. Basti pensare alla festa dell'11 giugno in cui i difensori solennizzarono l'unione al governo subalpino anche se la richiesta di annessione non era mai pervenuta nelle mani di re Carlo Alberto. La celebrazione del genetliaco di Napoleone I e la rispettosa devozione che i difensori mostrano verso la sua figura non coincidono certo con un evento commemorato altrove se non in ambienti filonapoleonici. Emerge quindi l'effettiva condizione in cui si svolse la vita degli assediati che fu di totale isolamento e quasi regolata da proprie leggi e direttive. Un ulteriore esempio si può rintracciare ancora una volta nella festa dell'11 giugno, dove si nota come in tale celebrazione gli elementi sacri e quelli scaramantici si fondano in un perfetto connubbio sottolineando il lato umano dell'intera vicenda. Il timore che i difensori nutrivano per la propria vita, ben giustificato se si pensa alla severa legge marziale austriaca in cui sarebbero incorsi, e per quella dell'impresa fa sì che essi richiedessero sia l'intervento divino ma si appoggiassero anche ad un rito propiziatorio che affonda le sue radici nel passato attraverso dei gesti apotropaici come quello di seppellire le monete e la medaglia nel basamento della bandiera. Le medaglie del maggiore Andervolti ci permettono di leggere le vicende legate all'assedio del forte di Osoppo attraverso un altro punto di vista che trova il suo perfetto compimento unendosi con gli scritti, i memoriali, le testimonianze e le ricostruzioni fatte dell'intera vicenda.

Le medaglie

Al re Carlo Alberto

D/ CCCL ITALI CONTRO L'AUSTRIA (stella a cinque punte) INAUGURAVANO stemma dei Savoia con inquartato al I e al IV il Leone di San Marco e al II e III il Biscione di Milano, sormontato da corona a punte e circondato dal Collare dell'Annunziata su cui in rilievo le lettere: N L M M M P T R;

R/ REGNO COST D'ITALIA UNITA I DIFENS D'OSOPO nel campo al centro AL RE / CAR ALB / 1848 / XI GIU scritta in tre righe tra rami di quercia e alloro; al di sopra corona ferrea sormontata da stella raggiante a cinque punte; sotto LAS; sul taglio UNIONE DISCIPLINA SANGUE COSTANZA FARAN ITALIA LIB

Autore: Leonardo Andervolti
Data: 11 giugno 1848
Luogo di produzione: Forte di Osoppo
Dimensioni: mm 55
Tecnica di fabbricazione: fusione
Metallo: piombo

Bibl. Medaglia: V. Ostermann, *Numismatica Friulana*, 139-140; R. Mondini, *Spigolando tra medaglie a date 1848-1870/1871*, Livorno, 1913, 48; C. Someda De Marco, *Il Museo civico e le Gallerie d'arte antica e moderna di Udine*, Udine 1956, 138-143; M. Traina, *Gli assedi e le loro monete*, Bologna, 1975-1976, vol. II; V. Masutti, *Medaglistica*, in *Enciclopedia monografica del Friuli Venezia Giulia*, III, 3, Udine 1980, 1825-1844: 1839;

M. Savio, *Antologica della medaglia friulana dal '400 al '900*, 6ª Triennale italiana della medaglia d'arte, 12 maggio-17 giugno 1984, Udine 1984, 80-145, 124, n. 45;

A Napoleone I

D/ CCL ITALI AB DA TUTTI CONTRO L'AUSTRIA 1848 nel campo in sei righe IN / OSOPO FEST / IL GR NATALE / DEL DIO DELLA / GUERRA / XV AG;
R/ A MAG GLORIA DI NAPOLEONE I UNIF D'ITALIA E RE nel campo in cinque righe I DIFENS / DEL INDIP IT / DI LORO CORE / FE' E MISERIA / RICORDO, sopra stella a cinque punte e sotto ancora, in basso LAS; sul taglio STARA LA FRANCIA LIBERA SE LIBERA L'ITALIA NOSTRA
Autore: Leonardo Andervolti
Data: 15 agosto 1848
Luogo di produzione: Forte di Osoppo
Dimensioni: mm 55
Tecnica di fabbricazione: fusione
Metallo: piombo

Bibl. Medaglia: Ostermann, *Numismatica Friulana*, 139-140; Someda De Marco, *Il Museo civico*, 138-143; Masutti, *Medaglistica*, 1839; Savio, *Antologica della medaglia*, 124 n. 46; M. Buora, *Da Napoleone al Fabris. Medaglie dei Civici musei di Udine*, Udine 1997, n[i]. 139-140.

Seconda fusione "al re Carlo Alberto"

D/ Lo stemma è arrovesciato, al I e al IV è inquartato il biscione di Milano, mentre al II e III il leone di San Marco, il collare dell'Annunziata è privo di lettere, al di sopra vi è la corona reale piemontese, nella legenda manca la stella a cinque punte[(27)]
R/ uguale alla prima fusione
Autore: Leonardo Andervolti
Data: 1848-1866?
Luogo di produzione: ?
Dimensioni: mm 55
Tecnica di fabbricazione: fusione
Metallo: piombo

Bibl. Medaglia: Ostermann, *Numismatica* Friulana, 139-140; Traina, *Gli assedi*, vol. II; Masutti, *Medaglistica*, 1839; Savio, *Antologica della medaglia* cit., 125 n. 47.

[(27)] Ostermann nella sua trattazione sulla numismatica friulana descrive tutte e tre le medaglie e in particolare su quest'ultima sostiene sia molto comune rispetto alla prima fusione, vi nota anche la scritta sul taglio che nella prima non menziona, in merito alla medaglia per Napoleone I ritiene sia rarissima e di non averla mai vista: V. Ostermann, *Numismatica Friulana, le Medaglie*, "Atti dell'Accademia di Udine pel triennio 1878-1881", II serie, vol. V (1881), 115-187: 139-140.

I CIMITERI EBRAICI NEL CONTESTO EX-ASBURGICO DEL FRIULI VENEZIA GIULIA

Maddalena Del Bianco Cotrozzi

In questo breve contributo si intende offrire una sintesi della storia dei *bathe ha-haim* ebraici nelle terre al confine nord-orientale[1] un tempo comprese nei vasti territori che stavano sotto Vienna.

I cimiteri ebraici di Trieste, Gorizia e Gradisca risultano, allo stato attuale della ricerca, essere stati gli unici a funzionare nella parte orientale del Friuli, pur se non si può escludere che gli Ebrei di altri insediamenti di un certo rilievo – come Cormòns oppure Ontagnano – potessero, alla luce delle condotte, avere diritto ad inumare i defunti in un sito separato.

Come si vedrà si tratta di tre *bathe ha-haim* con caratteristiche alquanto diverse, che del resto riflettevano quelle delle rispettive comunità e subivano le influenze del territorio in cui erano inseriti.

I tre cimiteri sono dunque accomunati dall'appartenenza per molti secoli ai domini italiani degli Asburgo, dei quali come è noto Trieste fece parte dal 1382, Gorizia dal 1500 e Gradisca dal 1511, mentre in tutti e tre i casi il passaggio all'Italia avvenne alla conclusione del primo conflitto mondiale. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, invece, certi aspetti degli accordi di pace e la ricerca di una stabilizzazione che mettesse fine ai terribili e drammatici eventi che qui si erano verificati, fecero sì che il cimitero goriziano si trovasse "oltreconfine", nella parte slovena di *Nova Goriza*; si tratta di una realtà che è cambiata

[1] Nell'ambito del Programma di Ricerca di Interesse Nazionale (PRIN) 2008 dell'unità operativa dell'Università di Udine *I tesori della morte. La morte nelle religioni del Libro in età moderna e contemporanea*.

appena pochi anni or sono, con la caduta definitiva delle barriere in seguito all'entrata della repubblica di Slovenja in Europa e la cessata funzione del valico internazionale di "Casa rossa", oltre il quale, a poche centinaia di metri, si trova il cimitero di Valdirose (o di *Rožna Dolina*).

Pare utile ricordare che la legislazione asburgica in materia di sepolture risulta essere stata spesso all'avanguardia; già il 2 febbraio 1780, ad esempio, le autorità locali diramarono la normativa imperiale che intimava di seppellire i defunti non più presso le chiese o entro la cinta muraria delle città, ma in sito distante dall'abitato; analoghe disposizioni trovarono altrove applicazione più generale appena in epoca napoleonica.

Nel prendere in esame i singoli casi, si farà cenno agli studi principali e agli interventi di catalogazione dei tre cimiteri; va ricordato pure che negli anni 1989 e seguenti ad opera del Consorzio ARS (Arte, Ricerca e Sviluppo) venne eseguito un attento rilievo della situazione dell'epoca nel contesto italiano,[2] mentre negli anni successivi, nel quadro del programma *Judaica Forojuliensia. Studi e ricerche sull'Ebraismo del Friuli-Venezia Giulia*, un progetto delle Università di Udine, di Venezia e di Pisa, il compianto prof. Angelo Vivian, all'epoca docente di ebraico all'Università di Colonia, procedette a diversi studi e rilevazioni nei casi di Gorizia e di Gradisca e ne pubblicò i risultati con la competenza dell'esperto epigrafista.[3]

A Trieste almeno sino dal Quattrocento gli ebrei seppellirono i loro defunti nel terreno a destra di via del Monte, verso il castello di S. Giusto, sul colle della Fornace, detto anche Montuzza, affittato dal comune, secondo le usanze della loro religione e senza subire molestia. Probabilmente questo avveniva sin dal Trecento,

[2] In un programma promosso dall'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. La documentazione è attualmente conservata al Centro bibliografico dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI) di Roma, *Archivio storico*. Una presentazione ed una sintesi delle ricerche, di Gadi Luzzatto, Paolo Navarro, Tobia Ravà e Micaela Zucconi venne pubblicata in *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Todeschini - P. C. Ioly Zorattini, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991.

[3] Cfr. *infra*, 92, 93, n. 22 e 26.

forse in assenza di un regolare permesso.[4] Sin dalla condotta a Salomon zudio da Norimberga del 1420 (ma probabilmente anche prima) si concedette la "possibilità di aver cimitterio in luogo honesto, et gli ditti cimiterij rimangano perpetuamente a zudij, a zo che cusì come li vol vivj, i li habia anchor morti"[5] e nel 1446 ci fu un ampliamento in seguito all'acquisto di un terreno, prerogativa che verrà poi ripresa nelle successive condotte e autorizzazioni, sin nello Statuto teresiano del 1771. Nel 1774 gli ebrei di Trieste acquisirono da Giovanni Vertz (o Werz) anche il diritto ad una vigna, situata sotto il castello, confinante con il cimitero, per poter ampliare quest'ultimo (mentre una parte rimase sempre coltivata) e completare il recinto, onde garantire la sicurezza, data l'elevata frequenza di danni e di furti. Il complesso passò in proprietà diretta degli ebrei nel 1808. La superficie divenne così molto ampia, comprendeva un edificio "depositorio dei defunti" e l'abitazione del custode; un'androna conduceva ai cimiteri militare ed elvetico confinanti.[6] Si noti che ancora oggi il nuovo cimitero ebraico si trova, pur se in un diverso quartiere, nella stessa area di quelli di altre religioni, a riprova della caratteristica polietnica della società triestina.

Le piante topografiche consultate presso l'Archivio di Stato di Trieste, risalenti all'epoca (1797) in cui si stava provvedendo ad un nuovo regolamento per i siti di inumazione[7] mostrano sulla sommità del monte, sotto il castello di S. Giusto, il terreno a vigna, al centro del quale si trova una casa di contadini (Bauernhaus), e sotto al quale, a raggiera, si dipartivano i cimiteri – dei "Luterani, dei Greci, dei Calvinisti e de soldati"[8] e due fondi con caratteristiche di terreno coltivato (Ackergrund); uno di questi apparteneva alla comunità ebraica. Risultano presenti pure una fontana e delle fosse d'acqua. L'area cimiteriale era tanto vasta che neppure la metà era stata adibita a luogo di inumazione;

[4] Cfr. L. Vasieri, *Beth Haolam – il cimitero ebraico di Trieste*, "Archeografo Triestino", IV-61 (2006), Trieste, Tipografia Graphart, 2006, 335- 357: 345.

[5] M. Stock, *Nel segno di Geremia. Storia della comunità israelitica di Trieste dal 1200*, Udine, Istituto per l'Enciclopedia del Friuli-Venezia Giulia, 1979, 13.

[6] Archivio di Stato di Trieste (AST), *C. R. Governo*, b. 1036, *Cimiteri 1786-1809.*

[7] *Ibidem*.

[8] AST, *C. R. Governo*, b. 622.

in quell'antico sito molti personaggi illustri della città avevano trovato sepoltura.

Dal 1839 incominciarono ad essere presentate suppliche affinché questi cimiteri, troppo vicini a quartieri abitati, venissero spostati. Gli ebrei cercarono di opporsi, anche per i precetti che impediscono esumazione e traslazione delle salme, ma senza successo. Nel 1842 il Magistrato consegnò alla comunità israelitica un fondo nel quartiere di S. Anna – sull'attuale via della Pace – che stava diventando l'area cimiteriale della grande città portuale, per traslocarvi il cimitero, dove gli israeliti, dal maggio 1843, incominciarono a seppellire i defunti. Nel 1907 la fraterna ebraica della Misericordia vendette al comune di Trieste il cimitero di Montuzza; molti resti vennero traslati nel cimitero nuovo,[9] assieme a lapidi e ai sarcofaghi di diversi rabbini, risalenti alla seconda metà del Settecento, mentre quattro tra le pietre più antiche vennero portate nel lapidario della comunità. Salvatore Sabbadini, triestino, uomo di vasta cultura e professore al liceo classico, appartenente alla comunità ebraica, con il permesso della stessa dal 1908 al 1912 progettò una catalogazione e compilò uno schedario con i testi e i disegni di oltre ottocento di queste lapidi, corrispondenti alle sepolture di centoundici famiglie; portò a compimento questa impresa assieme a Pietro Sticotti e a Giacomo Misan (che collaborò nell'interpretazione).

Di recente la dott.ssa Michela Andreatta, ebraista e valida interprete di questo genere di fonti, le ha studiate e ne ha eseguito una prima catalogazione, pubblicata nel 2003 nel volume *La biblioteca e l'archivio del fondo Salvatore Sabbadini dei Civici musei di storia ed arte di Trieste*, redatto assieme a Claudia Morgan, con la presentazione del prof. Giuliano Tamani dell'Università di Venezia.[10]

Anche l'attuale cimitero sorge su un'area molto vasta, suddivisa in diversi campi; tra le numerose tombe è cresciuta un'ab-

[9] Secondo il Croatto tutte le tombe vennero aperte e le ossa traslate nel cimitero di S. Anna. Cfr. L. Croatto, *Gli antichi cimiteri di Trieste*, "Archeografo triestino", XIX/III (1934), (estratto: Trieste, La Editoriale Libraria 1934), 97-130: 115.

[10] M. Andreatta-C. Morgan, *La biblioteca e l'archivio del fondo Salvatore Sabbadini dei Civici musei di storia ed arte di Trieste*, Trieste, Civici musei di storia ed arte 2003, 347-356.

bondante vegetazione, che fa risaltare diverse sepolture monumentali, a volte con l'aspetto di un tempio greco, di un chiostro con colonnato e in stile neogotico che appartengono a quelle che furono le famiglie ebraiche triestine più importanti, come quelle dei Parente, dei Morpurgo, dei Morpurgo de Nilma e dei Coen Ara.[11]

Nelle altre sepolture a Trieste, come del resto anche a Gorizia e a Gradisca, prevalse per l'epoca più antica l'uso della pietra naturale graffita, più recentemente quello del marmo e delle scritte in metallo. Diverse lapidi sono rovinate a causa dell'invasione di muschi e licheni e la lettura dei loro testi è ormai molto difficoltosa.

Gli epitaffi più antichi consistono in composizioni letterarie particolari che contengono a volte citazioni dalla Bibbia e che illustrano le doti del defunto, esprimono il dolore dei congiunti e augurano la pace eterna.

Nelle lapidi più recenti si legge spesso solo il nome del defunto con le date di nascita e di morte.

In molte è apposto l'augurio *Shalom* oppure *Tee Nafshò Zrurà Bizror Ha-Haim* ("sia la sua anima legata al fascio della vita", o anche "sia la sua anima collegata in legami di vita" o "con il legame della vita", come suggerisce un testo secentesco[12]). In molte lapidi sono presenti gli stemmi delle famiglie, come il cetaceo sulla superficie delle onde, dalle cui fauci esce un uomo, lo stemma dei Morpurgo, oppure il braccio con la brocca con o senza bacile per la cerimonia di purificazione dei Levi, il leone della tribù di Giuda (famiglia Ancona), il gallo con la spiga d'orzo nel becco, sormontato da tre stelle e da una mezzaluna dei Luzzatto, la testa di moro nello stemma della famiglia Jacchia, la stella cometa per la famiglia Cusin, o ancora il *maghen* David, cioè lo scudo di Davide o stella a sei punte, la *menorah* a sette braccia o il candelabro a due luci, ad indicare la *mitzwah* femminile dell'accensione delle luci

[11] Per questo cimitero e per la descrizione di molti stemmi e delle lapidi, nonché dello stile architettonico del sito si rimanda al saggio di Vasieri, *Beth Haolam*.

[12] In una traduzione che si riferisce all'antico cimitero ebraico di Ancona. Cfr. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma (ACDF), St. St. CC 1b (1593-1699), 1332-1344.

di *shabat* e diversi simboli non ebraici collegati alle esperienze o alle attività che le persone sepolte avevano svolto in vita.[13]

I diversi stili delle sepolture, le scelte decorative e le lingue usate riflettono la composizione della comunità triestina nell'Ottocento, la presenza importante degli ashkenaziti – in particolare per le lingue si riscontra anche l'uso del ceco, del russo, tedesco e inglese –,[14] ma anche – e sempre di più – di molti italiani e sefarditi, levantini dall'area corfiota e dal contesto turco.

Le vicende dei due cimiteri ebraici triestini sono state presentate per diversi aspetti nella letteratura riguardante la comunità ebraica del portofranco, pur non essendoci un'ampia trattazione specifica. Vanno citati gli apporti di Lodovico Croatto (in *Gli antichi cimiteri di Trieste*), di Silvio Cusin e, recentemente, il saggio già sopra ricordato di Livio Vasieri con oggetto il cimitero nuovo a S. Anna che attualmente ha avviato la ricerca in merito.[15]

A Gorizia il cimitero ebraico, il secondo, nel quale hanno trovato posto le sepolture di tanti Goriziani che hanno dato lustro alla città, sorse in un sito che all'epoca della sua fondazione era piuttosto distante dall'abitato e che ora, come già si è detto, è in territorio sloveno, a Rožna Dolina. Vi si giunge con facilità da una sopraelevazione della strada che porta a Nova Goriza. Dalle memorie dei Goriziani è noto come essi raggiungessero il luogo con le carrozze, proprie o noleggiate dalla comunità per le cerimonie e per le visite tradizionali.[16] Come il cimitero gradiscano e secondo un modello alquanto diffuso, la base consiste in un prato, senza divisioni o sentieri, limitato da un basso muro di cinta, nel quale è inserito anche l'edificio della camera mortuaria. Alcuni anni fa questi due manufatti vennero restaurati, ma le sepolture versano

[13] Per la descrizione cfr.Vasieri, *Beth Haolam* cit., 340-342. Sull'araldica delle famiglie ebraiche del contesto italiano cfr. C. Roth, *Stemmi di famiglie ebraiche italiane*, in *Scritti in memoria di Leone Carpi*, Milano-Gerusalemme, Fondazione S. Mayer, 1967, 165-185. Cfr. inoltre le pubblicazioni di Elvio Giuditta del 2007 sull'araldica ebraica in Italia nel sito della Società Italiana di Studi Araldici (www.socistara.it).

[14] Vasieri, *Beth Haolam*, 348.

[15] Croatto, *Gli antichi cimiteri di Trieste*; S. G. Cusin, *Trieste*, in *Friuli-Venezia Giulia, Itinerari ebraici, I luoghi, la storia, l'arte*, a cura di P. C. Ioly Zorattini e S. G. Cusin, Venezia, Marsilio 1998, 108-172: 162-165; Vasieri, *Beth Haolam*.

[16] G. Bolaffio, *Sfogliando l'archivio della comunità di Gorizia*, "La Rassegna Mensile di Israel", 33 (1957), 537-546; 34 (1958), 30-40; 62-74;132-141.

in stato di abbandono e molte lapidi sono rovesciate, semisepolte o coperte da vegetazione.

Per la maggior parte le tombe sono contraddistinte da *matzevot* che consistono in stele verticali di forma rettangolare o arrotondate verso l'alto, in colonne e piramidi, ma troviamo anche qui tombe a forma di sarcofago o in ogni modo disposte in senso orizzontale.

Come a Trieste e a Gradisca, la lingua degli epitaffi è prevalentemente l'ebraico per l'età più antica, il testo è accompagnato da una traduzione dalla metà dell'Ottocento, per giungere in diversi casi all'uso solamente dell'italiano o del tedesco nelle sepolture più recenti (di fine Ottocento e della prima metà del Novecento).

Nei pressi dell'ingresso è situata la tomba di Isach Samuel Reggio, illustre filosofo, letterato ed ebraista, innovatore e figura di spicco del giudaismo dell'Ottocento; un'altra sepoltura che attrae l'attenzione del visitatore è quella di Carolina Luzzatto, giornalista, patriota e scrittrice per l'infanzia, morta nel 1919, così come le sepolture di Alberto Michelstaedter, intellettuale e animatore della vita culturale goriziana, e di suo figlio Carlo Alberto, il noto grande filosofo morto suicida, del quale si è ricordato nel 2010 il centenario della scomparsa e quelle di Giacomo e Tullio Donati, partigiani della divisione Garibaldi che sacrificarono la loro vita in combattimento. Le tombe appartengono in maggioranza a membri delle famiglie Morpurgo, Gentilli, Luzzatto, Pincherle, Jona, Senigaglia, Bolaffio e Richetti, alcune ai Dörfles, Michelstaedter, Reggio, Pavia e ad altri.

Esistono alcuni elenchi manoscritti delle sepolture, a uno si è già fatto cenno, conservati presso la Comunità di Trieste e risalenti al 1876-1880 (all'epoca le lapidi erano 692) e al periodo che va dal 1894 al 1932.[17]

[17] Nel primo caso si tratta del manoscritto *Elenco dei sepolti nel cimitero israelitico di Gorizia, rilevato dalle lapidi nell'Ottobre 1876 (5637) per cura dei signori Moise Bolaffio, Benedetto Morpurgo, Giacomo di S.A. Bolaffio e dello scrivente S. Jona*, conservato nell'Archivio della comunità ebraica di Trieste, come il secondo elenco, datato 1894 ma successivamente aggiornato entro il 1932, che descrive 878 lapidi.

Nel registro del 1876-1880 è presente un elenco di lapidi che Giacomo Bolaffio (all'epoca rabbino maggiore) definì "smarrite" ma in seguito "trasportate dalle acque quando il cimitero non aveva il muro di cinta", mentre altre andarono perdute o asportate.[18]

Si può dedurre dalle fonti che la lapide più antica risaliva al 1652, che in questo stesso sito esisteva precedentemente il primo cimitero ebraico, e che "seppellivano alternativamente nel vecchio e nel nuovo, anzi lo spazio deve essere stato tutto unito, poi diviso per fare la strada ed infine il vecchio del tutto abbandonato perché riempito totalmente".[19]

Il cimitero di Valdirose è stato oggetto di studi in diversi tempi e da parte di più autori ed è ricordato molto spesso nelle memorie di protagonisti della vita nella "piccola Gerusalemme sull'Isonzo". Fra la letteratura si ricorda il descrittivo contributo di Dusan Ogrin in lingua slovena del 1972,[20] tradotto anche in italiano, inoltre alcuni interventi di Elisabetta Loricchio e di Chiara Lesizza,[21] oltre ad uno studio di Angelo Vivian,[22] per giungere ad un contributo più articolato e riccamente illustrato, pubblicato nel volume *Beth ha-chajim, la casa dei viventi. Valdirose. Il cimitero della Comunità ebraica di Gorizia*, a cura della Loricchio e di Agostino Colla per l'Associazione Amici di Israele di Gorizia e del Circolo fotografico isontino del 2004, che illustra con attenzione la topografia del cimitero, elenca i sepolcri, ne riproduce immagini fotografiche e con disegni e riporta i testi in italiano e in tedesco di una parte delle lapidi.[23]

Passiamo al cimitero di Gradisca, la cui storia è legata alla sua identità di fortezza, dapprima veneziana, passata poi come si è detto, in qualità di capoluogo dell'omonima contea, alla casa

(18) *Elenco dei sepolti nel cimitero israelitico di Gorizia*.

(19) *Ibidem*.

(20) D. Ogrin, *Il cimitero ebraico di Nova Gorica, importante monumento di cultura funeraria*, "Srecanja", 25 (1972), 1-8.

(21) E. Loricchio, *Valdirose: il cimitero perduto*, in *Ha-Tikvà. La speranza attraverso l'ebraismo goriziano*, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1991, 105-114; C. Lesizza, *Gorizia*, in *Friuli-Venezia Giulia, Itinerari ebraici*, 48-57:57.

(22) Nell'insieme degli studi dell'autore sui cimiteri ebraici del Friuli, che non venne pubblicato.

(23) *Beth ha-chajim, la casa dei viventi. Valdirose. Il cimitero della comunità ebraica di Gorizia*, a cura di M. E. Loricchio-A. Colla, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 2004.

d'Austria in seguito alle conquiste dell'imperatore Massimiliano del 1511, mentre dal 1647 al 1717 la città ed il suo territorio costituirono una contea principesca autonoma sotto la dinastia degli Eggenberg e la reggenza dei conti della Torre, per poi essere riuniti alla contea di Gorizia. La presenza di un insediamento ebraico a Gradisca è documentata dalla fine del Cinquecento all'inizio del Novecento. Riguardo al cimitero ebraico sono stati compiuti diversi studi e catalogazioni delle lapidi: negli anni '50 e '60 del Novecento da parte di uno studioso di storia e di cultura locale, il maestro Augusto Geat, con la consulenza di rav Mayer Relles,(24) ripresi e completati negli anni '70 con l'aiuto di rav Luciano Caro, all'epoca rabbino maggiore a Trieste.

Gli studi, volti pure a cogliere notizie e significati di carattere storico, furono entrambe pubblicati nell'ambito di contributi riguardanti la storia della fortezza. Nel secondo vennero riportate le trascrizioni e le traduzioni dei testi ebraici;(25) negli anni '80, infine, Angelo Vivian si occupò anche di questo sito e pubblicò un saggio a riguardo in "Egitto e Vicino Oriente" nel 1987, in cui illustrava l'argomento e proponeva una catalogazione delle lapidi secondo criteri scientifici.(26)

Il cimitero è da sempre considerato – oltre che sito di inumazione ancora funzionante – di grande interesse quale estrema testimonianza della presenza ebraica nel Territorio, sentita con orgoglio dai gradiscani nell'insieme della loro memoria storica, presentato e ricordato con una serie di riproduzioni fotografiche di lapidi e di stemmi anche nella sezione dedicata alla comunità ebraica del museo storico della cittadina.(27)

(24) Cfr. A. Geat, *Gradisca*, Mariano del Friuli, L'Offset, 1982, 45-60.

(25) In M. Del Bianco, *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo* in *Gardis'cia*, numero unico per il 54° congresso della Società Filologica Friulana, Udine, Doretti, 1977, 269-279. L'elenco e la trascrizione delle lapidi vennero pubblicati solo nell'estratto del contributo, alle pagine 10-14 dello stesso. Inoltre in ID., *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo*, Udine, Del Bianco Editore, 1983, 112-116.

(26) A. Vivian, *Il cimitero ebraico di Gradisca d'Isonzo*, "Egitto e Vicino Oriente", 10 (1987), 87-108.

(27) Nel museo documentario di Gradisca; la sezione ebraica è intitolata *La via del Tempio*, con riferimento a una delle antiche denominazioni della contrada del ghetto, l'attuale via F. Petrarca.

Il sito si trova in aperta campagna, alquanto distante dall'abitato, in località un tempo denominata "La Comugna",[28] alla fine di via dei Campi, nei pressi dell'attuale cimitero cristiano; tutto intorno si estendono campi di grano, vigneti e un orto, situato proprio al confine con l'area cimiteriale. Questa è riconoscibile dal basso muro di cinta grigio e da un alto cipresso (un tempo erano due) vicino alla porta di entrata. Gli ebrei di Gradisca iniziarono a seppellirvi i loro defunti all'inizio dell'Ottocento, la lapide più antica risale al 1805. Una tradizione – sinora non provata, ma segnalata anche da Edgardo Morpurgo nella sua *Inchiesta sui monumenti e documenti del Veneto* ... nel 1912[29] – vuole che anticamente un altro cimitero ebraico esistesse nei pressi delle mura della fortezza.

Recenti ricerche, ancora in corso nell'ambito del progetto di cui si pubblicano qui alcuni dei primi risultati,[30] hanno portato ad identificare la destinazione a cimitero di un altro terreno concesso alla Comunità ebraica di Gradisca, che si tentò di vendere all'incanto nel 1804; il fondo era valutato 36 fiorini ed era situato "in *Grund* Saletto ...dietro la Madona di Gerusalemme, andando verso Sagrado ... in locco detto Gerusaleme".[31] Gli elenchi del cimitero goriziano di Valdirose danno inoltre un limitato numero di nominativi di gradiscani.[32] Il sito cimiteriale della Comugna misurava 540 *Klafter*, cioè mq 1.942,164, era sin dall'istituzione di proprietà della comunità israelitica. Attualmente vi si accede attraverso un atrio – nel quale un lavabo consente la purificazione di rito usuale all'uscita dal cimitero – addossato ad una casetta, un tempo abitazione del custode, dove probabilmente un vano svolgeva le funzioni di camera mortuaria; altre costruzioni più recenti – in parte di servizio – si notano sul davanti e nelle vicinanze.

[28] Toponimo usato per definire i "terreni di comune proprietà".

[29] E. Morpurgo, *Inchiesta sui monumenti e documenti del Veneto interessanti la storia religiosa, civile e letteraria degli ebrei*, "Il Corriere Israelitico", 49 (1912), 25.

[30] Cfr. *supra*, 85, n. 1.

[31] AST, *Atti amministrativi di Gorizia 1803-1809*, b. 9, f. 359-361; b. 10, f. 103. I toponimi sono ancora oggi noti e in parte anche di uso comune nel contesto; il toponimo "Saletto" è però usato per contraddistinguere la campagna a nord-est della fortezza, per lungo tempo coltivata a pioppeto e ricca di salici, mentre il luogo a cui si fa riferimento nella documentazione si trova a sud, in direzione di Sagrado, come la precedente non distante dall'Isonzo, all'epoca in aperta campagna.

[32] *Elenco dei sepolti nel cimitero israelitico di Gorizia*.

Il numero delle lapidi è relativamente esiguo, quelle storiche sono un'ottantina, risalenti al periodo dal 1805 (la più antica è quella di Regina vedova di Menachem Morpurgo, morta il 23 di Cheshvàn 5566 – 15 novembre 1805) al 1940, poi vi fu un'interruzione ed una ripresa dal 1954. Le *matzevot*, in maggioranza stele "ashkenazite" arrotondate alla sommità o colonne e pietre di forma piramidale, sono in italiano, in ebraico ed in tedesco, talvolta bilingui; fino al 1851 gli epitaffi risultano esclusivamente in ebraico, poi in ebraico ed italiano sino al 1885, data a partire dalla quale molte sono le iscrizioni esclusivamente in italiano o in tedesco. Le lapidi sono rivolte ad Oriente, le sepolture più antiche sono allineate ad Ovest; in seguito si seppellì in cinque file parallele alla prima. Lungo il lato sud vennero sepolti dal 1870 al 1911 i membri della famiglia Prister provenienti da Zagabria. Nella zona a Nord-Est vi sono alcune sepolture di bimbi delle famiglie Prister ed Aschitz. Diverse lapidi sono ornate dallo stemma di famiglia del defunto, come le mani protese, unite per i pollici, in atto di benedire il popolo dei Cohen o Prister, lo stemma dei Luzzatto ed altri emblemi. Spiccano le numerose sepolture contraddistinte dallo stemma dei Morpurgo, che qui furono la famiglia ebraica più cospicua ed importante e nella prima fase della loro permanenza di lunga durata nella fortezza furono insigniti del titolo di *Hofjuden*;[(33)] erano ashkenaziti provenienti da Marburg, l'odierna Maribor in Slovenia, dove si erano trasferiti da Ratisbona, nel Palatinato superiore, nell'ultima fase di un lungo periodo di spostamenti degli Ebrei dell'area di lingua tedesca.

Altre lapidi appartengono ai Feigenbaum, Berger, Vitali, Pardo, Levi, Schiff, Basevi, Reiss, Farber, Freund, Auerbach, Brandt ed altri ancora.

Anche dallo studio delle vicende storiche, delle lapidi e delle caratteristiche generali di questi siti emerge la realtà composita e ricca di queste comunità, per secoli stanziate in terre di confine

[(33)] M. Del Bianco Cotrozzi, *Gli ebrei di Gradisca ed i loro privilegi*, in *Gli ebrei a Gorizia e Trieste tra ancien régime ed emancipazione*, Udine, Del Bianco Editore, 1984, 155-163; ID., *La Famiglia Morpurgo*, in *Il Palazzo Valvason-Morpurgo*, a cura di G. Bergamini, L. Cargnelutti, Udine, Arti grafiche friulane, 2004, 49-59: 49-50.

molto spesso contese, in un contesto di conseguenza difficile ma nello stesso tempo così aperto ad influssi e correnti di cultura e di pensiero.

Si tratta di importanti testimonianze, a volte le uniche che sono riuscite a giungere sino a noi, un patrimonio la cui conoscenza può e deve poter essere offerta a tutti e che va mantenuto nel presente e per il futuro.

1911-2011, I CENT'ANNI DELLA SOCIETÀ STORICA FRIULANA NELL'LXXXIV CONVEGNO DI STUDI DELLA DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER IL FRIULI (CIVIDALE DEL FRIULI, 27-28 OTTOBRE 2011).

Paolo Pastres

Il 18 febbraio 1911 a Udine fu fondata la *Società Storica Friulana*, su iniziativa di un ampio gruppo di uomini di cultura, appassionati studiosi delle vicende locali. Le finalità di tale associazione furono rese esplicite nell'articolo 1 dello *Statuto*, denominato *Scopo della Società*: «La Società storica friulana intende promuovere gli studi storici ed archeologici del Friuli colla pubblicazione del periodico *Memorie storiche forogiuliesi* e coll'edizione di monumenti storici. Essa ha carattere esclusivamente scientifico. Essa può, all'evenienza e per sua iniziativa, vegliare alla conservazione de' monumenti e documenti friulani, e promuovere il concorso dei comuni e della provincia a lustro ed incremento della storia e dell'arte».

A presiedere il neonato sodalizio fu chiamato Pier Silverio Leicht, affiancato da Antonio Battistella, Bindo Chiurlo, Ernesto Degani, Ruggero della Torre, Libero Fracassetti, Luigi Frangipane, Elio Morpurgo, Camillo Panciera di Zoppola, Riccardo Pitteri e Luigi Suttina. Gran parte di essi erano stati nel 1905 gli artefici della nascita della rivista «Memorie storiche cividalesi, Bullettino del Regio museo di Cividale», la quale nel 1907 mutò la sua intitolazione in «Memorie Storiche Forogiuliesi» e nel 1911 divenne, appunto, il «Giornale della Società Storica Friulana».

L'8 ottobre del 1911 la Società Storica tenne il suo primo Congresso a San Daniele del Friuli, mentre negli anni successivi si ritrovò a Latisana, a Pordenone e a Gemona del Friuli. L'ingresso dell'Italia nella Grande guerra interruppe quegli appuntamenti e le attività della Società.

Dall'esperienza della *Società Storica Friulana* nacque la *Regia Deputazione sopra gli studi di storia patria per il Friuli*, ora denominata più semplicemente Deputazione di Storia Patria per il Friuli, istituita con Decreto luogotenenziale del 15 dicembre 1918 n. 2026, a firma di Tomaso di Savoia duca di Genova, luogotenente generale di Vittorio Emanuele III re d'Italia, pubblicato sulla *Gazzetta ufficiale del Regno d'Italia* del 30 gennaio 1919. Infatti, a monte di tale decisione vi era stata una richiesta di Pier Silverio Leicht, il quale, nelle vesti di presidente della *Società storica friulana*, scriveva nel 1917 al Ministro dell'Istruzione, auspicando la creazione di un'autonoma Deputazione friulana, che si distaccasse dalla *Deputazione di storia patria per la regione veneta*, sorta nel 1874, in cui erano compreso anche il Friuli ex veneto. Una simile petizione era sostenuta anche dalla considerazione che alla fine della Guerra nuovi territori – in cui erano compresi Gorizia, Trieste ed Aquileia – si erano aggiunti alla nazione, i quali erano storicamente collegati da vincoli culturali al Friuli.

I vertici della nuova Deputazione derivavano direttamente da quelli della *Società storica*: Pier Silverio Leicht ne fu il presidente, Libero Fracassetti il vice e Luigi Suttina il segretario-Tesoriere.

Dunque, nel 2011 alla nostra Deputazione è parso doveroso onorare l'anniversario dei cent'anni della nascita della *Società Storica Friulana*, deliberando di approfondirne l'attività ed evidenziare l'opera dei protagonisti attraverso l'organizzazione di un convegno di studi, curato dal socio deputato Andrea Tilatti, chiamando a relazionare sull'argomento alcuni tra i massimi esperti della storiografia italiana tra Otto e Novecento. Inoltre, la sede di tale incontro è stata individuata in Cividale del Friuli, dato che proprio nella città ducale ha avuto origine la rivista «Memorie storiche forogiuliesi», la quale, anche simbolicamente, unisce Società storica e Deputazione; nonché in considerazione che molti dei promotori delle due iniziative erano cividalesi e alla storia dell'antica sede longobarda dedicarono particolari ricerche e attenzioni.

L'iniziativa della Deputazione è stata resa possibile dalla collaborazione diretta della Regione autonoma Friuli Venezia Giulia e in virtù della sua importanza è stata inserita tra gli eventi celebrativi dei 150 anni dell'unità d'Italia.

Pertanto, giovedì 27 e venerdì 28 ottobre 2011, nella chiesa di Santa Maria dei Battuti di Cividale del Friuli, si è tenuto l'LXXXIV Convegno annuale di studio della Deputazione di storia patria per il Friuli, dedicato a *La nazione e la scienza storica 1911-2011 il centenario della Società storica friulana*.

I lavori della prima giornata sono stati aperti da un indirizzo di saluto del sindaco della città di Cividale del Friuli, Stefano Balloch, cui ha fatto seguito una prolusione del presidente della Deputazione, Giuseppe Bergamini, il quale, dopo aver relazionato sulle attività sociali svolte nei mesi successivi all'ultimo convegno (Valvasone, ottobre 2010) e sui programmi per l'anno 2012, ha evidenziato i profondi rapporti che legano l'attuale Deputazione di Storia Patria per il Friuli alla Società storica friulana, sottolineando anche quanto significativo sia stato, negli ultimi cent'anni, il ruolo svolto dagli storici cividalesi, spesso ai vertici della Deputazione: Pier Silverio Leicht, Luigi Suttina, Guido Carlo Mor e Amelio Tagliaferri. Inoltre, nell'occasione è stata presentato l'ultimo numero edito delle «Memorie storiche forogiuliesi», l'LXXXIX-XC, che comprende le annate 2009-2010; infine, il presidente ha annunciato che la terza parte del dizionario biografico dei friulani *Nuovo Liruti*, dedicata all'età contemporanea, promossa dalla Deputazione insieme all'Università degli studi di Udine, sarà pubblicata entro poche settimane.

Il programma del convegno è quindi proseguito con la relazione di Mauro Moretti, dell'Università di Siena, il quale si è occupato di *Storiografia nell'Italia nord-orientale nel contesto storiografico nazionale*. In seguito, Gian Maria Varanini, dell'Università di Verona, ha proposto il tema *Irredentismi storiografici: il caso del Trentino*. Infine, Andrea Zannini

dell'Università di Udine è intervenuto su *Il Friuli nella storiografia veneta tra Otto e Novecento*.

A conclusione degli interventi i relatori ed il pubblico hanno avuto la rara opportunità di effettuare una suggestiva visita serale al "Tempietto longobardo", monumento cividalese tra i più importanti, le cui figure in stucco sono comparse per molti anni sulla copertina delle «Memorie storiche forogiuliesi».

Nella seconda giornata di lavori si sono alternati Giuseppe Albertoni, dell'Università di Trento, che ha presentato *Al di là delle Alpi? Storici tirolesi e carinziani tra grandi e piccole patrie*; Enrico Artifoni, dell'Università di Torino, con *I protagonisti: per un profilo medievistico di Pier Silverio Leicht*; Marino Zabbia, dell'Università di Torino, che ha relazionato sulla questione *Ricerca medievistica e urgenza politica al confine nord-orientale d'Italia (1881-1915)*; cui ha fatto seguito Paolo Pastres, della Deputazione di storia patria per il Friuli, intervenuto su *Lo studio dell'arte longobarda cividalese tra Società storica e Deputazione*; mentre Anna Maria Masutti, della Deputazione di Storia Patria per il Friuli, ha informato i presenti su *Gli indici delle "Memorie storiche cividalesi e forogiuliesi"*.

Alla fine delle comunicazioni il socio deputato Andrea Tilatti, dell'Università di Udine, nelle sue *Conclusioni* ha riassunto i numerosi interventi succedutisi, nel corso dei quali è stata costantemente messa in rilievo l'importanza dell'esperienza della Società storica friulana, sia in campo locale sia nel contesto nazionale, con l'auspicio che a questa prima occasione di ricerca possano far seguito altri approfondimenti, anche su specifici aspetti e personalità.

Gli studi esposti nel Convegno *La nazione e la scienza storica 1911-2011 il centenario della Società storica friulana* saranno pubblicati, a cura di Andrea Tilatti e Marino Zabbia, in una delle collane dell'Istituto storico italiano per il medio evo di Roma.

(p.p.)

TITO MANIACCO STORICO DEL FRIULI

Gianfranco Ellero

Il nome di Tito Maniacco (Udine 1932-2010) evoca l'immagine di un fine intellettuale di sinistra, conosciuto soprattutto come poeta e critico d'arte, non anche in veste di storico del Friuli. Ciò dipende sicuramente dal fatto che a ventisei anni esordì con una raccolta poetica intitolata "Stagioni in Friuli" e poi continuò a produrre poesia: "Una sorta di ira" (1967), "Le vette del tempo" (1971), "Una luce generale" (1973), "La farfalla notturna" (1974-75), e altre raccolte sarebbero apparse in seguito. Se infine consideriamo che vinse il Premio Cittadella, non è poi tanto strano che, nel ricordo immediato, prevalga il poeta sullo storico.

Su queste pagine, naturalmente, si parla della sua produzione storiografica, ma sarà utile riascoltare dalla sua stessa voce, cioè fra virgolette, i rapporti intercorrenti, nella sua psiche, fra storia e poesia: "A essere sincero, ho sempre preferito scrivere poesie che trattati di storia e quindi, in questa "Storia del Friuli", posso essermi trovato in situazioni di vantaggio e di svantaggio rispetto a uno storico di professione. In ogni caso ritengo che parlare di storia obiettivamente voglia dire ricercare le identità di un'epoca, di un territorio, di una lingua, e di conseguenza andare anche alla ricerca dei fattori economici che legano il tutto. Troppe cause si mescolano fra loro nella determinazione di un effetto per poterle dividere e differenziare". Così su "Messaggero Veneto", edizione di Pordenone, il 9 marzo 1986.

Egli stesso, dunque, si considerava più poeta che storico, ma ciò non significa che non abbia lasciato un segno profondo nella storiografia regionale.

En historien si presentò all'improvviso, nel 1978, con "*I senzastoria*", prima parte di un trittico che sarebbe stato completato nei due anni successivi.

È molto probabile, pur in assenza di esplicite dichiarazioni al riguardo, che il suo interesse per la storia del Friuli fosse esploso nella notte del terremoto, il 6 maggio 1976, e che la tensione emotiva fosse durata nei giorni successivi, posto che già prima della fine del mese mi consegnò un dattiloscritto intitolato "Corots", che conteneva versi straordinari, parzialmente pubblicati sul "Corriere del Friuli" del maggio 1976 e del maggio 1977.

Se rileggiamo alcuni di quei versi, dedicati a Venzone, possiamo vedere la storia che si fa poesia e la poesia che trasmette storia:

> Tu dici che il vento non cambia passo e il suo far gorgo
> fra i canali gelidi gelidamente girerà per lo spazio delle ère
> Ma questo vento dico – signore – questo vento che girava l'angolo
> e batteva il portico dove Amalteo trovava rifugio inosservato

e spruzzava d'argento intorno alla fontana l'acqua
questo vento che saliva i mattoni della cima del campanile di San
Giovanni
come un incolore aquilone e passava i bruni umidi tetti
e ingorgava foglie accanto al Duomo questo vento storico
che caricava sui suoi eterei carri il letame delle stalle
e la terra e l'erba e le campane che battevano vecchie ore cristiane
questo vento – signore – non sarà più il vento d'un tempo

Se cerchiamo nei Senzatoria "fatti nuovi" – nel senso che queste parole assumono per l'annalista o per il topo d'archivio – non ne troviamo, e anche se ce ne fossero, non riuscirebbero ad accrescere l'importanza dell'opera e il suo significato complessivo.

In realtà Maniacco era un filosofo della storia, più che un ricercatore, e il senso della sua fatica sta proprio in un poderoso sforzo di reinterpretazione e di risistemazione di un materiale, del resto abbondantissimo, già scavato da altri nel corso di alcuni secoli, e sottovalutato a sinistra per difetto d'analisi.

Nel trittico, reso corrosivo dai disegni di Ferruccio Montanari, Maniacco ha scritto un lungo appassionante saggio su una sequenza di avvenimenti che, se non vien data per nota, rimane spesso sullo sfondo in altri autori, mentre nei *Senzastoria* emerge talvolta in piena luce. E anche quando, sornionamente, indulge a qualche notizia minuta pescata su vecchie pagine ingiallite, è sempre attento al senso generale del fenomeno, del quale il particolare diventa emblema o spia.

Certamente i modelli o almeno i "buoni esempi" esterni non gli mancavano in quegli anni (Montaillou, Il formaggio e i vermi…), ma è evidente che se n'è servito con molto garbo e raffinatezza, dando un taglio personale al racconto e ponendosi – umilmente direi – ad ascoltare i "ritmi lunghi" della storia friulana.

In tal modo, voglio dire lasciandosi coinvolgere, ma non imprigionare, dai fatti da interpretare, ha gettato sul tavolo tutta la sua raffinata cultura, la sua sensibilità sempre mascherata dalla flemma (e dal fumo della pipa), correndo consapevolmente il rischio di dover ammettere cose ritenute non ortodosse secondo determinate angolazioni o di porsi controcorrente nell'interpretare alcuni fatti.

Egli riconosce, ad esempio, il ruolo del prete di campagna, visto come intellettuale organico dei *Senzastoria* in un lungo periodo di tempo, e nega, direi coraggiosamente, perché ha dovuto vincere naturali tentazioni, il carattere rivoluzionario della sommossa contadina, o meglio savorgnana, del 1511.

Un esempio di come il fine tessitore ha ritrovato pazientemente i fili del grande arazzo è dato dalla scoperta del "mezzano bilingue" come fattore costante del tessuto sociale in Friuli. Egli, da vero storico, lo ambienta, lo giustifica, lo insegue con tenacia e sempre lo trova, anche sotto mentite spoglie.

"I senzastoria" furono, fra i Settanta e gli Ottanta del secolo scorso, tre libri giusti nel tempo giusto. E per capire la verità contenuta in quest'affermazione basterebbe contare le citazioni dei suoi tre tomi nel testo o nelle note di altri libri, usciti a cavallo dei due decenni, dal catalogo della mostra della "Civiltà friulana di ieri e di oggi" di Villa Manin alla monografia su Pavia di Udine. Fu un successo immediato, che gli fu tributato mentre sul trittico appariva ancora la scritta "lavori in corso".

La sua messa a fuoco di una classe di "mezzani bilingui", costantemente situata fra i *sorestanz* e i contadini stanziali, i *Senzastoria* appunto, è fondamentale non solo per una più chiara comprensione della storia civile e politica ma anche di quella linguistica e sociale. Per non parlare delle sue preziose note sulla evoluzione della cultura materiale e del paesaggio agrario, sulla storia dell'alimentazione e sui rapporti fra città e campagna.

Maniacco può essere definito lo storico della fame del Friuli, e il loimografo, non perché altri prima di lui avessero ignorato questi fenomeni, ma per lo stile e per il fine del suo racconto, sempre teso a scoprire tutti i fili segreti della trama, i loro nodi e la distanza delle rocchette. E anche perché la sua attenzione va prevalentemente verso le contraddizioni che meglio denunciano i difetti di un sistema sociale, senza assurde criminalizzazioni dei protagonisti, rei di non essersi comportati – ai loro bei tempi – con la morale o l'etica del nostro tempo, e senza quei complessi di persecuzione che caratterizzavano la visione storica dei nazionalisti friulani, dei teorizzatori del Friuli "nazione proibita".

Egli vede bene nell'arazzo friulano la presenza di tante lingue e tante culture che, coesistendo, danno origine e vita a una ibrida e per questo meravigliosa civiltà europea.

Non gli sfugge la complessità di una storia di confine, e il suo merito principale sta, a mio avviso, nell'aver accettato la storia nostra in tutta la sua incredibile ricchezza, senza mai isolarla dai più ampi contesti che l'hanno fatta fermentare: nell'accettarla anche quando usciva da uno schema ideologico precostituito.

Naturalmente il trittico non è privo di difetti, non gravi peraltro in un profilo storico generale, posto che una maggiore attenzione meritavano le vicinie e la pastorizia, e ci voleva un occhio più attento per gli interventi (di Venezia, di Napoleone e della stessa Austria) che minarono quelle forme di democrazia di villaggio, con conseguenze non marginali anche sotto il profilo urbanistico.

Vorrei ancora ricordare la tendenza a vedere il Friuli con occhio udinese o centrale, particolarmente evidente nel terzo volume e la conseguente difficoltà lessicale, che consiste nel definire talvolta "friulano" ciò che è soltanto "udinese".

Il terzo volume, che prende in considerazione il periodo 1945-1964, è il meno storico e il più polemico, ma risulta utilissimo e indispensabile come completamento dei primi due, e ciò per una lunga serie di motivi:

1. Il primo dopoguerra e gli anni Cinquanta erano lontani dalla coscienza storica della maggioranza dei friulani, di allora (1980 e di oggi), più della storia dei Celti o dei Longobardi;
2. Era necessario affrontare il problema della Venezia Giulia e della Regione Friuli-Venezia Giulia per dimostrare senza falsi pudori come alle contraddizioni di una regione in bilico fra sviluppo e sottosviluppo fosse stata data una soluzione equivoca e non in linea con la storia del Friuli;
3. Era opportuno dimostrare come il clima, che Maniacco definisce "reazionario", instauratosi dopo il 18 aprile 1945, avesse colpito anche gli uomini di cultura e determinato la loro emarginazione (ma si potrebbe parlare di "isolamento sanitario");
4. Era ora di intervenire per affermare il diritto di cittadinanza dell'arte contemporanea nella "Repubblica friulana" e ricordare un magico momento di simbiosi fra azione politica e arte nel tempo del "neorealismo", cioè degli scioperi alla rovescia sul Cormôr e del "Sogno di una cosa";
5. Era indispensabile un intervento autorevole e da sinistra per rivendicare l'appartenenza alla nostra cultura regionale dei nostri poeti neorealisti di lingua italiana, descritti come servi della cultura egemone e, in poche parole, antifriulani, in una pubblicazione firmata dai fautori del Friuli nazione, naturalmente schierati, allora, a sinistra del PCI.

Il trittico de "I senzastoria" è un'opera "a largo spettro", che funge da prova generale della "Storia del Friuli", pubblicata dalla Newton Compton di Roma nel 1985.

Il titolo dell'opera doveva essere, nelle intenzioni dell'Autore, "Lo zoccolo del cavallo", concepito probabilmente nell'aura della grande Scuola francese delle "Annales" che, come è noto, attribuisce molta importanza alla sella del cavallo, alla staffa, e ad altri oggetti che cambiano la vita e la storia degli uomini, come il mulino ad acqua. Poi, visto che il libro doveva essere distribuito in scala nazionale, l'editore optò per "Storia del Friuli", con il seguente sottotitolo: "Il lavoro dei campi, la tradizione e le radici della cultura contadina, le rivolte, il dramma dell'emigrazione e la nascita dell'identità di una regione il cui flusso scorre dentro i fiumi del tempo".

Ma come giustificò, l'Autore, la messa a fuoco della storia di una regione piuttosto piccola?

"È un profondo disagio che attraversa l'Europa – scrisse nell'introduzione – che fa riscoprire le storie regionali e le diverse identità…(…). Quando Pasolini scriveva che sarebbe venuto il tempo in cui i Friulani si sarebbero accorti di avere una storia, sapeva benissimo allora (1947) che di storie del Friuli ne erano state pubblicate almeno due di notevole rilievo (…); apparirà dunque evidente che erano altre le sue intenzioni, altre le sue intuizioni (…). Scrivere una storia regionale vuol dire fornire

strumenti per capire i meccanismi della diversità, nella cui comprensione è possibile un'unità da cui nasca l'italiano": italiano da intendersi come popolo e come lingua.

Nel suo racconto Maniacco ci mostra costantemente il retro dell'arazzo, un groviglio apparentemente confuso di fili che legano la storia del Friuli a quella del continente, e per raggiungere il suo scopo è costretto a scrivere anche molte pagine di cornice o di contesto per inquadrare l'avvenimento o il fenomeno regionale oggetto della sua attenzione. E mai dimentica i rapporti fra storia e geografia: "Non si supponga che un destino ironico nutra animosità di sorta verso il Friuli – scrisse –. C'è questa fatalità dell'abbassamento delle Alpi Giulie che fa coincidere spinte e interessi. Gli Ungari non volevano privilegiare l'Italia e la sua porta d'ingresso, disposero le proprie colonne in marcia a ventaglio. Arrivarono così in Svevia, Baviera, Moravia, Alsazia, Lorena, Borgogna, Linguadoca e, naturalmente, Italia".

Ma la sua Storia si differenzia da altre anche perché non esita ad affrontare temi di attualità o fenomeni in corso. Riconosce, ad esempio, che il nome di Venezia Giulia, coniato dall'Ascoli nel 1863, come è noto, "copre, con il suo mantello, un gran numero di equivoci: in realtà esso fu una pura e semplice invenzione culturale, derivante direttamente dalla decima regio romana, priva di ogni ragionevole collegamento etnico, geografico, storico, economico e sociale".

Questo il suo stile narrativo e il suo modo di considerare cause ed effetti. Ed è inutile tentare di inquadrarlo in una 'scuola' perché, scrisse Carlo Sgorlon nella recensione pubblicata su "Il Piccolo" del 18 gennaio 1986, stiamo parlando di "uno strano scrittore e intellettuale, fuori di tutte le regole e di tutti gli schemi. Talvolta non rispetta nemmeno del tutto l'ideologia cardine che egli stesso si è data da sempre, il marxismo".

Bibliografia specifica

Saggi sulla Storia del Friuli

I senzastoria, con disegni di Ferruccio Montanari, 3 voll., Udine 1977/1980.

La manifattura vivente, "Identità", II, Udine 1982.

Le avventure del corpo, "Identità", III, Udine 1982.

Storia del Friuli, Roma, Newton Compton Editori, 1985.

Il patriarcjât di Aquilee e la sô funzion storiche, in "*Momenz di storie de Glesie aquilejèse-udinèse*", Udine 1988.

Breve Storia del Friuli, Roma, Newton Compton Editori, 1996.

La patata non è un fiore. Vivere e morire da contadini, Pordenone 1997.

Breve Storia di Udine, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1998.

Opere letterarie ispirate dalla Storia del Friuli

Viaggio di Herr Walther von der Vogelweide nella Patria del Friuli…, in *Civitate Austriae*, Udine 1988.

Un episodio dell'anno della fame, in *Caterina Percoto cent'anni dopo*, Udine 1991.

Tito Maniacco in una foto di Nino De Carne, 2002

LUISA BERTACCHI (1924-2011)

Il 15 febbraio del 2011 si è spenta, all'età di 86 anni, l'archeologa Luisa Bertacchi, Socio corrispondente nazionale della Deputazione di storia patria per il Friuli dal 1969.

Nata a Formia nel 1924, Luisa Bertacchi nel 1949 si laureò a Trieste, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, e nel 1959 entrò nei ruoli della Soprintendenza alle antichità delle Venezie, divenendo direttrice dei musei e degli scavi di Aquileia. Proprio all'antica città romana ella ha dedicato l'intera esistenza di studiosa, appassionata quanto rigorosa nella sistematica azione di indagine sul campo, di approfondimento scientifico e di tutela del patrimonio locale, che grazie al suo fondamentale impulso si è andato enormemente arricchendo, trovando sistemazione in sedi appropriate (si pensi, tra l'altro, all'apertura del Museo paleocristiano di Monastero negli anni Sessanta). Inoltre, nelle sue qualità di funzionaria dello Stato, preposta alla salvaguardia dell'enorme quantità di beni culturali presenti nella primitiva sede patriarcale, ha saputo soprattutto operare di concerto con le autorità locali, accompagnando lungo tre decenni lo sviluppo, oltre che archeologico anche sociale, della cittadina, adempiendo il delicato compito di dar seguito alle norme provenienti dalla specifica legislazione nazionale e regionale dedicata ad essa. Possiamo perciò affermare che se oggi Aquileia è conosciuta come un grande centro di cultura e una delle capitali dell'archeologia mondiale si deve pure a lei, infaticabile nelle ricerche, inflessibile nella difesa dei tesori affidatigli e capace di ottime qualità organizzative.

Dopo la quiescenza, nel 1991 ha ricevuto la nomina a conservatore onorario del Museo archeologico di Aquileia ed ha operato come membro dell'Associazione nazionale per Aquileia.

Il campo degli studi cui ebbe modo di applicarsi è vastissimo ed ha toccato i principali temi legati alla storia di Aquileia, sia d'epoca romana sia paleocristiana. Le sue molteplici attività di studiosa sono testimoniate da un gran numero di pubblicazioni, alcune delle quali, per il loro eccezionale valore, rappresentano dei riferimenti imprescindibili per quanti vogliono conoscere le antichità dell'alto Adriatico e quelle aquileiesi in special modo. Dunque, sulle maggiori riviste internazionali, a cominciare da «Aquileia nostra», e in volumi autonomi il nome di Luisa Bertacchi si è legato a minuziose relazioni di scavo, alla ricostruzione della topografia urbana e dei principali monumenti romani e cristiani di Aquileia, all'attento esame dei reperti lapidei, oltre a quelli in vetro, in ceramica e in materiali preziosi, insieme ad analisi complessive e alla formulazione di suggestive ipotesi. Di tutto ciò ha dato conto l'importante convegno "Luisa Bertacchi. Una vita per l'archeologia", tenutosi ad Aquileia il 23 ed il 24 settembre 2011, promosso dall'Associazione nazionale per Aquileia.

Questa Deputazione esprime quindi il proprio dolore per la perdita del socio corrispondente nazionale Luisa Bertacchi, la cui prestigiosa

presenza nel nostro sodalizio ha sempre rappresentato un motivo di particolare orgoglio e con questo breve ricordo intende onorarne la figura di archeologa, di grande studiosa, di direttrice museale e pubblica funzionaria, nonché di donna gentile, sempre disponibile a prestare il proprio prezioso contributo ad ogni iniziativa culturale.

Paolo Pastres

ROMANO LORENZON

All'inizio del gennaio 2011 questa Deputazione ha appreso la triste notizia dell'improvvisa scomparsa del dott. Romano Lorenzon, noto ed affermato commercialista udinese, il quale da molti anni ricopriva la carica di revisore dei conti della Deputazione, ed in tale veste metteva a nostra disposizione, con grande generosità, la sua professionalità, la passione per la cultura friulana e una rara signorilità. Nel lungo periodo in cui il dott. Lorenzon ha fatto parte della vita dell'associazione, molti hanno avuto la possibilità di conoscerlo e apprezzarne le qualità, non solo in occasione delle revisioni contabili, cui attendeva con scrupolo e rigore "d'altri tempi", ma anche durante gli annuali convegni di studio, ai quali partecipava quasi sempre, prodigo di complimenti e consigli, soprattutto nei confronti degli studiosi più giovani.

La Deputazione di storia patria per il Friuli perde dunque con Romano Lorenzon un prezioso amico e uno stimato collaboratore, che, anche con queste poche righe, riteniamo doveroso onorare esprimendo, insieme al nostro cordoglio, la gratitudine per l'aiuto prestatoci con tanta liberalità e associandoci al profondo dolore della sua famiglia.

Paolo Pastres

per alcune considerazioni sul *proprium sanctorum* locale, nel suo sviluppo, sull'onomastica (nonostante sia gravemente mutilo, il codice A mantiene traccia di un migliaio di persone) e sulle dinamiche dei nuclei famigliari in rapporto con la società/comunità parrocchiale e di villaggio. Non mancano alcuni cenni di storia generale, laddove sia possibile individuare legami, espliciti o impliciti, con le notizie desumibili dalle registrazioni di morte. È il caso, ad esempio, del ricorrere della datazione del 1499, tra le note obituarie, in coincidenza assai probabile con la cruenta scorreria "turca" verificatasi quell'anno.

Per facilitare la lettura dei testi e agevolarne un'analisi storica, la curatrice ha operato alcune scelte incidenti sull'edizione. Assai evidente è l'estrazione dei calendari, posti a confronto, dei codici A e B (p. 56-79). La distinzione dei due manoscritti è inoltre percepibile grazie a un'opportuna differenziazione di grandezza dei caratteri di stampa (il codice B è riprodotto con un corpo minore). Un diverso corpo di stampa evidenzia pure la prima della trentina di mani riconosciute nel codice A, che ne compilò il primo nucleo di obiti. Importante anche la decisione di redigere in italiano, normalizzando i nomi, un indice, che è sopra tutto delle persone e dei luoghi. Tutti i criteri di trascrizione e di edizione sono comunque dichiarati da Paola Sist nell'introduzione.

L'edizione dei catapan di San Giovanni di Casarsa si presta così a una pluralità di impieghi. Resta particolarmente immediata ed evidente la lettura in chiave di storia locale; ma non si può ignorare la possibilità di pervenire a una considerazione comparativa, che si avvalga del patrimonio sempre più cospicuo di fonti analoghe edite a stampa, capace di suggerire lineamenti innovativi d'indagine sulla società friulana al transito tra il medioevo e l'età moderna.

Andrea Tilatti

Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani. L'età contemporanea, a cura di C. Scalon - C. Griggio - G. Bergamini, III vol. Udine, Forum, 2011, p. 3775 (4 tomi).

L'uscita del terzo volume del *Nuovo Liruti* nel novembre del 2011, per i tipi dell'editrice universitaria udinese Forum, ha completato la pubblicazione di una delle opere senza dubbio più importanti e ambiziose ideate e realizzate in Friuli negli ultimi decenni. I volumi precedenti, che ho avuto il piacere di segnalare sulle pagine di queste stesse "Memorie storiche forogiuliesi" 86 (2006), p. 247-249, per il volume *Il Medioevo*; 89-90 (2009-10), p. 283-286, per il volume *L'età veneta*), già ampiamente davano la misura di un'impresa che si candidava ad occupare, una volta

portata a termine, un posto di assoluto rilievo nel panorama degli studi friulani; questo terzo volume in quattro tomi, per complessive 3775 pagine, conclude nel modo migliore un programma di ricerca avviato ben oltre una decina d'anni fa, andando a corrispondere pienamente alle attese di quanti hanno creduto e collaborato a questo progetto. Mi riferisco, prima di tutto, alle due istituzioni che hanno promosso il lavoro, il Dipartimento di scienze storiche e documentarie dell'Università di Udine e la Deputazione di storia patria per il Friuli, ma naturalmente anche a tutti gli altri enti che lo hanno sostenuto economicamente, a partire dalla Fondazione CRUP, dalla Fondazione CARIGO, dalla Banca FriulAdria, dalla Regione autonoma e dalle provincie friulane.

L'obiettivo fondamentale del *Nuovo Liruti* era la redazione di un *Onomasticon* dei friulani illustri, quelle personalità di ogni tempo che hanno saputo onorare il nome loro e della piccola patria distinguendosi nei campi delle scienze, delle lettere e delle arti. Ciò aveva fatto oltre due secoli fa, in modo mirabile, Gian Giuseppe Liruti di Villafredda (1688-1780), l'erudito autore delle *Notizie delle vite e delle opere scritte da' letterati del Friuli*, opera pubblicata – in parte postuma – in quattro volumi a Venezia e a Udine tra il 1760 e il 1830. L'omaggio al Liruti riguarda comunque non solo il titolo dell'opera, ma, prima di tutto, l'ampia prospettiva inclusiva della stessa, dove la moderna ricerca scientifica, e quindi la stesura di un repertorio di questo genere, assume naturalmente forme molto diverse da quelle che poteva avere un tempo. Si passa così da un solo curatore, Gian Giuseppe Liruti, ad un nutrito comitato scientifico, per il *Nuovo Liruti*, un comitato scientifico ottimamente coordinato da personalità di primo piano nel panorama della cultura regionale. Ideatore e promotore di tutto il lavoro, dall'inizio, è stato Cesare Scalon, responsabile unico per il primo volume (*Il Medioevo*), al quale si sono affiancati Claudio Griggio e Ugo Rozzo per il secondo (*L'età veneta*), e quindi Giuseppe Bergamini e ancora Claudio Griggio, per questa ultima parte dell'opera, la più ampia delle tre.

Il primo dei quattro tomi si apre con l'elenco delle decine e decine di collaboratori del volume – complessivamente più di duecento – ai quali si deve la stesura dei 1330 profili presentati nel repertorio; alcuni di questi collaboratori sono scomparsi, purtroppo, prima di vedere la pubblicazione dell'opera, i compianti Carlo Sgorlon, Antonio De Cillia, Giorgio Ferigo e Roberto Gusmani. Alla fitta pagina dei *Ringraziamenti* (p. 8) ad istituzioni e persone – dove però spiccano i nomi di Liliana Cargnelutti ed Egidio Screm, attenti e scrupolosi segretari di redazione di questo terzo volume – segue l'*Indice delle voci* (p. 9-38), con alcuni rimandi interni alla raccolta, per passare poi all'indicazione delle *Sigle* (p. 39-40) e delle *Abbreviazioni* (pp. 41-49), che costituiscono naturalmente solo i riferimenti alle opere di consultazione più frequente. Tra queste emergono, direi, alcune storiche riviste friulane e delle regioni contermini, come ad esempio gli "Atti dell'Accademia di Udine", le "Antichità Altoadriatiche", la

"Rassegna tecnica del Friuli-Venezia Giulia" o le nostre "Memorie storiche forogiuliesi", ma anche importanti pubblicazioni dedicate al territorio o a singole discipline. Tra i 136 titoli citati, in particolare, vi sono quindi i quattro volumi che l'Istituto di storia sociale e religiosa dedica alle componenti culturali del Goriziano, i quattro volumi *Friuli. Storia e società* (1998-2006) editi dall'Istituto friulano per la storia del movimento di liberazione, numerose antologie della letteratura friulana (Belardi-Faggin 1987, Chiurlo 1927, Chiurlo-Ciceri 1976, D'Aronco 1982, D'Aronco 2009, Faggin 2003, Virgili 1978), ben ventitre tra i numeri unici della Società filologica friulana, vere e proprie enciclopedie sulle località che ospitano gli annuali congressi del Sodalizio.

L'*Introduzione* (pp. 53-119) a questo terzo volume è affidata ancora una volta a Cesare Scalon, che dipinge un nuovo affresco delle vicende della piccola patria, inquadrando, doverosamente, la storia del Friuli e dei suoi uomini nel più ampio contesto europeo. In queste pagine si possono seguire le sorti recenti della regione, nel suo complesso, con il costante conforto, sempre sobrio, delle opinioni di stimati studiosi della nostra realtà sociale e culturale. Largo spazio viene dedicato, inoltre, alla questione dell'avvio, nell'Ottocento, degli studi friulani in diverse discipline, con i loro protagonisti, discipline che non di rado contribuiscono proprio alla migliore definizione dei caratteri peculiari della regione e della sua popolazione: oltre alla storiografia, che tra Otto e Novecento vede anche la produzione di importanti strumenti bibliografici, apprezziamo infatti in questo periodo i notevoli progressi, da ogni punto di vista, degli studi di letteratura e di filologia, di tradizioni popolari e di storia dell'arte. Di grande interesse, alla fine, è una lettura d'insieme delle parti introduttive a tutti e tre i volumi, a comporre una sorta di guida alla comprensione dell'identità friulana basata su fattori di ordine storico, geografico, politico, sociale e culturale. Si tratta di un'identità costituita da diverse componenti e ricca di molte peculiarità, al suo interno, un'identità che, rappresentando un "piccolo compendio dell'universo", fa proprio del suo essere composita elemento distintivo e di forza.

La raccolta dei profili biografici è imponente, ancora più ampia dei volumi precedenti, e come accennato comprende centinaia e centinaia di personaggi di rilievo per la storia del Friuli, tra architetti, artisti, giuristi, imprenditori, letterati, medici, musicisti, pittori, politici, religiosi, scienziati, teologi. Una delle questioni sicuramente più delicate che il comitato scientifico del *Nuovo Liruti* ha dovuto affrontare per la redazione di questo terzo volume, dovendo parlare anche dei contemporanei, alcuni dei quali scomparsi da poco, è stata senza dubbio la scelta dei soggetti da inserire dell'*Onomasticon*: molto alto è il rischio, comune a questo tipo di imprese, di nominare alcuni e di fare torto ad altri, dove tutti i fruitori dell'opera, per altro, possono esercitare il loro giudizio ed esprimere le loro considerazioni di merito, di segno positivo o negativo, sulla selezione dei nomi. Pur restando quindi nel campo delle libere valutazioni, con le

infinite discussioni che da queste possono discendere, ci sentiamo di dire, convintamente, che il repertorio del *Nuovo Liruti* assolve in modo più che egregio il suo compito, che è dare un'informazione ampia, rigorosa e aggiornata sui friulani illustri, dalle epoche più antiche ai giorni nostri. Il grande merito di questo lavoro, ma non è l'unico, è quello di aver posto un punto fermo nella ricerca storiografica sul Friuli, dove ogni ulteriore progresso della disciplina, che sicuramente ci sarà, non potrà prescindere dal *Nuovo Liruti* quale fonte di ispirazione e fondamentale punto di riferimento. La ricerca scientifica non si arresta, quindi non solo possibili, ma auspicabili e necessarie, saranno le future integrazioni al repertorio, con l'inserimento di nuovi profili e l'aggiornamento di quelli già presenti; altro discorso, da considerare magari a scadenza più ravvicinata, potrebbe riguardare lo sviluppo di ulteriori supporti o strumenti atti alla migliore fruizione dell'opera – sto pensando, prima di tutto, ad una sua versione consultabile e interrogabile in rete o alla redazione degli indici per argomento e luogo.

A conclusione della straordinaria avventura scientifica ed editoriale che ha portato alla redazione e alla pubblicazione del *Nuovo Liruti*, non possiamo che ribadire la nostra ammirazione per l'intelligenza di chi ha ideato questo progetto e, ancor più, si è impegnato, con dedizione e incrollabile determinazione, a portarlo a termine. Le difficoltà ci sono state e sono state tante, ma i curatori, i redattori, il comitato scientifico e i collaboratori hanno saputo affrontarle e superarle; il risultato è un'opera fondamentale per gli studi friulani, un omaggio alla nostra terra, alle donne e agli uomini che l'hanno onorata con la loro capacità, la loro passione e il loro ingegno. Il panorama delle nostre discipline è fin troppo pieno di progetti iniziati e non finiti, di dichiarazioni di principio, di *desiderata*, di velleitarie richieste di attenzione, collaborazione e sostegno. Non è questo il caso del *Nuovo Liruti*, che offre piuttosto la dimostrazione che le cose si possono pensare e anche realizzare, che l'attenzione, la collaborazione e il sostegno, delle istituzioni e dei colleghi, si possono avere e impiegare per raggiungere i risultati prefissati. È proprio la capacità di concludere le grandi imprese a renderle grandi. E a rendere grandi i loro promotori.

Federico Vicario

presenza nel nostro sodalizio ha sempre rappresentato un motivo di particolare orgoglio e con questo breve ricordo intende onorarne la figura di archeologa, di grande studiosa, di direttrice museale e pubblica funzionaria, nonché di donna gentile, sempre disponibile a prestare il proprio prezioso contributo ad ogni iniziativa culturale.

Paolo Pastres

ROMANO LORENZON

All'inizio del gennaio 2011 questa Deputazione ha appreso la triste notizia dell'improvvisa scomparsa del dott. Romano Lorenzon, noto ed affermato commercialista udinese, il quale da molti anni ricopriva la carica di revisore dei conti della Deputazione, ed in tale veste metteva a nostra disposizione, con grande generosità, la sua professionalità, la passione per la cultura friulana e una rara signorilità. Nel lungo periodo in cui il dott. Lorenzon ha fatto parte della vita dell'associazione, molti hanno avuto la possibilità di conoscerlo e apprezzarne le qualità, non solo in occasione delle revisioni contabili, cui attendeva con scrupolo e rigore "d'altri tempi", ma anche durante gli annuali convegni di studio, ai quali partecipava quasi sempre, prodigo di complimenti e consigli, soprattutto nei confronti degli studiosi più giovani.

La Deputazione di storia patria per il Friuli perde dunque con Romano Lorenzon un prezioso amico e uno stimato collaboratore, che, anche con queste poche righe, riteniamo doveroso onorare esprimendo, insieme al nostro cordoglio, la gratitudine per l'aiuto prestatoci con tanta liberalità e associandoci al profondo dolore della sua famiglia.

Paolo Pastres

Marco Grusovin (a cura di), *Il "fattore religioso" nell'Europa centro-orientale: dimensione storica e aspetti sociali. Atti del 38° convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei. Gorizia, 25-27 novembre 2004*, ICM, Gorizia 2005, pp. 286.

Il volume raccoglie gli atti del 38° Convegno internazionale organizzato dall'Istituto per gli Incontri culturali mitteleuropei di Gorizia, dedicato all'analisi della dimensione religiosa e dei suoi rapporti con quella storico-politica, sociale e culturale nei paesi dell'Europa centro-orientale. I relatori, molti dei quali provenienti dai paesi in questione, hanno focalizzato l'attenzione in particolare sul periodo compreso tra gli anni '60 e oggi, offrendo, in sedici interventi, un ritratto delle condizioni sociopolitiche e religiose dell'Europa centro-orientale, prima e dopo il crollo del comunismo sovietico.

Il primo contributo è quello di Sante Graciotti, *La religione abusata nella storia dell'Europa bipartita*. Si tratta di un'introduzione generale ai temi sviluppati nel convegno: l'autore affronta infatti il problema dell'uso distorto della religione in Europa a partire dall'alto medioevo fino ad oggi. Egli considera la spaccatura confessionale fra cattolici e ortodossi come il segno di una cesura culturale e politica tra Europa occidentale e orientale, risalente a tempi precristiani e mai sanata. Se già nell'antichità scrittori dell'Occidente latino, come Virgilio e s. Girolamo, avevano parlato dei popoli dell'Europa orientale, di lingua greca, come di gente «falsa e inaffidabile» (p. 12), i rapporti tra Est e Ovest si deteriorarono ulteriormente nel medioevo, nonostante i tentativi di dialogo tra Roma e Costantinopoli. La frattura si allargò con l'ascesa di Mosca a rappresentante, sul piano culturale, politico e religioso, dell'Europa dell'Est. Altri esempi mostrano il contrasto fra Est e Ovest: in Russia, il mito di Mosca "terza Roma"; in Occidente, le opinioni di chi, come Mazzini, considerava la Russia ottocentesca un paese arretrato politicamente e socialmente, e quindi tale da non poter essere considerato "Europa". Se lo zar Pietro il Grande, nel Settecento, si impegnò per occidentalizzare la Russia, l'Ottocento e il Novecento videro, anche per reazione a un'occidentalizzazione forzata, il riproporsi in Russia di diversi movimenti (come lo slavofilismo e l'euroasiatismo) che rifiutavano l'Europa occidentale «con la sua cultura, il suo progresso tecnico, il suo razionalismo e [...] il suo cristianesimo, romano – cioè cattolico – e germanico – cioè protestante» (p. 14). Tuttavia, nel sec. XIX ci furono anche tentativi di dialogo ecumenico (J. de Maistre, N. Gogol'): d'altronde, dal Settecento fino agli inizi dell'Ottocento, in Russia i corsi di teologia furono impostati sulle acquisizioni della scolastica occidentale. Il dialogo ecumenico si interruppe con la rivoluzione d'ottobre del 1917, sia per le persecuzioni dei bolscevichi nei confronti degli ortodossi, sia perché, più tardi, i sovietici utilizzarono l'euroasiatismo per

rimarcare l'opposizione tra Oriente e Occidente. Con il crollo del regime sovietico ateo, sono ricomparsi la «tradizionale confusione dei due piani da parte dei Russi, il religioso e il politico, e lo sfruttamento del primo in funzione del secondo» (p. 19), assieme alla convinzione statale che la Chiesa ortodossa, depositaria del cristianesimo "puro", sia l'istituzione in grado di fondare l'identità della Russia, e che quindi Stato e Chiesa ortodossa debbano collaborare come ai tempi degli zar.

L'autore ricorda anche gli inviti del Vaticano II a lavorare per l'ecumenismo; inviti raccolti per esempio da quei cattolici croati e polacchi che dai primi anni '60 pubblicarono riviste contenenti traduzioni di articoli già usciti in Occidente, dialogando con gli ortodossi (e addirittura con i marxisti) su questioni di filosofia, teologia, storia e politica. Da notare poi l'impegno di Giovanni XXIII (attento al dialogo interconfessionale e metaideologico) e di Paolo VI, che inaugurò la cosiddetta *Ostpolitik*, cioè «l'azione diplomatica della Santa Sede verso gli stati comunisti» (p. 23). Ma non è mai stato facile seguire le indicazioni del Vaticano II: basti pensare per esempio alla Polonia dove, nonostante la fondazione di centri di ricerca e collegi finalizzati a ristabilire, dopo la seconda guerra mondiale, buoni rapporti tra i polacchi (cattolici) e la minoranza ucraina (ortodossa e greco-cattolica), permangono tensioni fra le due comunità.

Di carattere sociologico è l'intervento di Emil Brix, *Le Chiese come componente della società civile europea*. Vi si affronta il tema della costruzione della nuova Europa, dopo il crollo del Muro (1989). L'Europa dell'Est ha ora l'opportunità di accogliere la democrazia e l'economia di mercato dell'Occidente; ma lo Stato, all'Est come all'Ovest, può essere oggi l'unico artefice di una nuova società? L'autore ritiene di no, poiché gli Stati europei tendono ad affrontare le questioni sociopolitiche facendo leva solo sulle proprie potenzialità economiche. Per costruire l'Europa unita va invece riscoperto anche l'aspetto storico, etnico, politico e religioso dei singoli Paesi europei, valorizzando sia le identità nazionali, sia i fattori culturali comuni. Un ruolo centrale è quello delle Chiese, che possono collaborare all'attuazione delle riforme sociali e devono contribuire alla riscoperta della religione, dimensione culturale imprescindibile e «fattore che rafforza l'identità della costruzione comunitaria» (p. 48).

Segue la relazione di Igor Škamperle, *Cattolicesimo in Slovenia tra ideologie laiche, sentimento sociale e devozione*. L'autore tratta brevemente delle modalità di presenza del cattolicesimo in Slovenia dall'alto medioevo ad oggi, e dei suoi rapporti con il protestantesimo prima e col regime comunista di Tito poi. In Slovenia troviamo sia il cattolicesimo (predominante), che il protestantesimo. Quest'ultimo ha contribuito all'affermazione dell'uso della lingua slovena nella liturgia (per esempio traducendo in sloveno Antico e Nuovo Testamento). Il cattolicesimo (la Controriforma) ha sviluppato, per reazione, forme devozionali attente alla

sensibilità popolare, come i pellegrinaggi. Col regime di Tito, i cattolici in particolare, che durante la seconda guerra mondiale si batterono nella milizia volontaria anticomunista, sono stati uccisi, gettati nelle foibe o esiliati, e la dimensione religiosa è stata fortemente ridimensionata. Il problema della Slovenia post-comunista, quindi, non è solo quello di costruire un sistema democratico e abbracciare un'economia di mercato di tipo occidentale, ma anche quello di riscoprire la dimensione religiosa, sottraendosi alla nuova minaccia del consumismo. Affinché ciò avvenga, è necessario riabituare i giovani a vivere l'esperienza del sacro, rispondendo con un linguaggio a loro accessibile alle domande di senso che essi pongono.

Ernst Chr. Suttner, nel suo intervento *Il cardinale Alojz Stepinac arcivescovo di Zagabria nelle turbolenze del suo secolo*, si sofferma «principalmente sulle difficili e mutevoli condizioni» in cui Stepinac (1898-1960) «ha operato» – dovute alla presenza, nella Croazia del tempo, di tre dittature – e sulla «coerenza» con cui egli ha affrontato la situazione, mantenendosi fedele allo Stato, senza però cedere a compromessi lesivi della dignità umana. L'autore spiega che già nell'Impero asburgico di fine Ottocento molti popoli slavi, come i Serbi ed i Croati, si battevano per l'autonomia, mentre contemporaneamente si cercava di riunirli «in una grande e ampia nazione culturale [...] che si sarebbe detta "jugoslava", ossia "slavo-meridionale"», dove cattolici e ortodossi potessero convivere e nella quale si arrivasse a costruire, col tempo, anche un'unità politica (p. 73). Da giovane, Stepinac sostenne appunto lo jugoslavismo. Nel 1919 nacque il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, caratterizzato dalle mire egemoniche serbe e dai contrasti tra cattolici e ortodossi. Ciò finì per agevolare l'instaurazione della prima dittatura: nel 1928 Alessandro I, abrogata la costituzione, diede vita al Regno di Jugoslavia, cercando di realizzare il progetto della "Grande Serbia" e di rendere l'ortodossia religione di Stato, perseguitando i Croati (e in generale gli Jugoslavi) cattolici. Stepinac denunciò l'atteggiamento serbo. La seconda sfida da affrontare per Stepinac fu, dagli anni '40, quella del nazismo e degli *Ustaša*, appoggiati da Hitler: essi, animati da un forte nazionalismo, avviarono una pulizia etnica di cui fecero le spese i serbi. Inoltre costrinsero a convertirsi al cattolicesimo buona parte di quei croati che erano ortodossi da generazioni: era infatti viva (allora come oggi) la convinzione dell'esistenza di uno stretto legame tra etnia e confessione religiosa, per cui, ad esempio, un croato non può che essere cattolico e un serbo non può che essere ortodosso. Così, cambiare confessione religiosa significa entrare a far parte dell'altra etnia o nazione. In polemica con il regime, Stepinac invitò i sacerdoti a verificare la sincerità di quanti dichiaravano di volersi convertire. Egli, seguendo le indicazioni dell'ecclesiologia cattolica di allora – che considerava lontani dalla Chiesa di Cristo i non-cattolici – auspicava, probabilmente, che il maggior numero possibile di ortodossi si convertisse al cattolicesimo; tuttavia, non avallava le conversioni forzate. Non a caso, accolse nella

Chiesa cattolica molti falsi convertiti, anche ebrei, per salvare loro la vita. Infine, durante il regime comunista di Tito, Stepinac rifiutò la proposta del dittatore di istituire «una Chiesa indipendente da Roma, che non sarebbe stata croata, bensì jugoslava» (p. 83). Condannato nel 1946 ai lavori forzati, fu liberato dal campo di prigionia nel 1951, rimanendo agli arresti domiciliari fino alla morte.

La relazione di Zoltan Balog si intitola *Come il comunismo morente ha cambiato il legame tra* natio *e* confessio. *L'esempio ungherese*. L'autore tratta del mutamento di rapporti intercorso, con la caduta del comunismo, tra *natio* (nel senso di identità collettiva, nazionale) e *confessio* (nel senso di confessione religiosa). Egli fa riferimento all'Ungheria, dove il legame tra queste due dimensioni è sempre stato molto forte: per esempio, il Paese ha sempre avvertito come caratterizzante, a livello sociale, la presenza del protestantesimo, a tal punto che "ungherese" e "seguace della Chiesa riformata" sono considerati sinonimi (anche se oggi i protestanti costituiscono una minoranza). Il comunismo ha inutilmente tentato di sradicare le tradizioni culturali e religiose dei gruppi etnici. Oggi esse riemergono. Il rapporto tra identità nazionale e confessione religiosa va però costruito nel tempo, valorizzando le peculiarità di ogni confessione. In Ungheria, ciò sta avvenendo nella misura in cui le Chiese storiche «tentano di riacquisire il loro importante ruolo sociale svolgendo compiti sociali», come nel settore dell'istruzione, rappresentando «le principali alternative alle istituzioni statali» (p. 103). Ciò, tuttavia, non è facile, perché le Chiese tendono a considerare la società come del tutto priva, dopo anni di comunismo, di valori morali, e molto spesso le associazioni laiche vedono nella Chiesa un'istituzione lontana dalla mentalità della società odierna. In altri casi invece troviamo, come reazione ad anni di ateismo forzato, un sincero interesse per il cristianesimo. A questo proposito, le scuole cattoliche ungheresi dovrebbero interagire meglio col mondo giovanile, per rendere la Chiesa ungherese più consapevole delle esigenze sociali e porla così in grado di collaborare alla costruzione di una società allo stesso tempo nuova e ricca di tradizione.

Segue l'intervento di Ioan-Marius Bucur, *La Romania nell'*Ostpolitik *vaticana*. L'autore parla dei tentativi messi in atto dal Vaticano, a partire dalla prima metà degli anni '60 (Giovanni XXIII e Paolo VI) fino ai primi anni '80 (Giovanni Paolo II), di ripristinare normali relazioni diplomatiche con la Romania, nel contesto dell'*Ostpolitik* vaticana finalizzata a cercare il dialogo con i regimi comunisti dell'Est. Secondo la Santa Sede, ciò avrebbe dovuto anche permettere alla Chiesa cattolica di esercitare l'evangelizzazione, grazie ad un clero riconosciuto tanto dal Vaticano quanto dai regimi comunisti, e avrebbe favorito la ripresa del dialogo ecumenico con gli ortodossi. I regimi comunisti in generale vedevano l'*Ostpolitik* vaticana come un'opportunità per intraprendere un dialogo

con l'Occidente; per gli Stati satelliti dell'URSS in particolare, l'*Ostpolitik* era un modo per dimostrare la loro buona volontà nell'«abbandonare la politica del terrore – quale principale strumento di governo – a favore del consenso, il che implicava l'ammissione di concessioni verso la religione» (p. 105). La Romania costituì però un'eccezione: i risultati ottenuti dal Vaticano furono scarsi. Dal 1948 le autorità di Bucarest avevano posto fuori legge la Chiesa greco-cattolica, costringendo i suoi fedeli alla clandestinità o a entrare nella Chiesa ortodossa, e la posizione del regime, appoggiato dalla Chiesa ortodossa stessa, è rimasta immutata fino al 1989. Anche la Chiesa romano-cattolica si trovava in forte difficoltà, e a questo proposito il regime è sempre stato restio ad avviare un dialogo. Ciò «ha la sua origine, secondo alcune opinioni, nell'ossessione dei comunisti romeni di affermare la propria autonomia dentro il blocco comunista» (p. 107). Ma il regime non poté ignorare l'eco del Vaticano II, al punto da essere costretto, per evitare l'isolamento all'interno dello stesso blocco comunista, a concedere ad alcuni prelati romano-cattolici di partecipare alle ultime due sessioni del Concilio (1964-1965). Ciò permise al card. Agostino Casaroli di ottenere la collaborazione del vescovo Petru Pleşca, e di parlare con l'ambasciatore rumeno in Italia, Cornel Burtică, al quale sottopose (inutilmente) il problema della situazione della Chiesa cattolica (greca e latina) rumena (prelati in carcere, soppressione di diocesi…). Tra i pochi successi ottenuti dal Vaticano negli anni '70-'80, l'autore ricorda la nomina di alcuni vescovi scelti d'intesa con il governo, tra cui mons. Ian Robu, rumeno. A poco servirono anche gli incontri tra Paolo VI e le autorità rumene, in particolare con Ceauşescu nel 1973, anche se in quest'occasione il regime decise di allentare le persecuzioni contro i greco-cattolici. Dopo l'incontro tra Paolo VI e Ceauşescu ripresero i contatti per l'elaborazione comune di uno statuto che regolamentasse la presenza della Chiesa romano-cattolica nel Paese: i tentativi fallirono, sia perché il Vaticano non intendeva abbandonare i greco-cattolici, sia perché l'ultimo progetto di statuto proposto avrebbe assicurato ai romano-cattolici una posizione migliore di quanto il regime intendesse concedere. Al 1982 risale l'intervento di Giovanni Paolo II a favore dei greco-cattolici, che ha suscitato le proteste della Chiesa ortodossa rumena. Solo nel 1989 è stato elaborato uno statuto accettato sia dal Vaticano, sia dal governo rumeno.

Il contributo di Ciril Jančišin, *In viaggio verso la piena libertà: la religiosità in Slovacchia dopo il 1989*, presenta la situazione della Chiesa (in particolare quella cattolica) in Slovacchia, dalla "rivoluzione di velluto" del 1989 fino ad oggi. La popolazione può vivere liberamente la propria fede: funzioni religiose, incontri biblici, scuola cattolica e catechesi sono sempre più frequentati, e crescono le vocazioni. Gli Slovacchi danno poi molta importanza alla devozione popolare. Tuttavia, c'è una «spaccatura […] tra la vita religiosa e la vita pubblica», che è frutto «certamente» del comunismo, ma anche del capitalismo, del secolarismo e del consumismo

di oggi, e che si traduce, per esempio, nella pratica diffusa dell'aborto o del divorzio (p. 118). L'autore si sofferma poi sul ruolo di Giovanni Paolo II per «lo sviluppo della religiosità in Slovacchia». Il Papa ha sottolineato l'importanza della presenza di un'università cattolica e di una radio cattolica nel Paese, dando indicazioni di carattere pastorale e incoraggiando i vescovi a dialogare «con il mondo della cultura» e con la società (p. 119). L'autore ricorda infine il forte sviluppo dell'ecumenismo.

L'intervento di Johannes Sparsbrod, *Le sfide di una Chiesa minoritaria in una società pluralistica*, affronta il problema dell'urgenza della missione nell'ex Germania Est, dove oggi «la maggioranza della popolazione non appartiene più ad alcuna religione e, anzi, si definisce atea» (p. 133). La Chiesa (principalmente luterana) dell'ex Germania Est deve affrontare la sfida dell'evangelizzazione in una società secolarizzata, che considera la religione come un fatto esclusivamente privato: ciò, non solo a causa del comunismo, ma anche del pluralismo culturale, etico e religioso che si è affermato dopo la riunificazione delle due Germanie e l'apertura delle frontiere in Europa, e che è diffuso in tutto il Vecchio Continente. Nell'ex Germania Est in particolare, si tende a ricorrere alla Chiesa solo come ad un servizio "sociale", che aiuti ad affrontare situazioni difficili come la malattia. D'altro lato, «il ricorso alla religione in momenti particolari dell'esistenza indica che esiste un bisogno religioso, che potremmo definire "religiosità elementare"» (p. 136). È quindi indispensabile riscoprire la missione e ripensarne le modalità: non si tratta di convertire, ma innanzitutto di annunciare il Vangelo. Come? Incoraggiando l'ecumenismo, il confronto con le istituzioni e il dialogo con gli atei, ma anche migliorando la formazione del clero e dei laici. Questi ultimi in particolare andrebbero sempre più coinvolti come testimoni attivi del Vangelo.

Il contributo di Mirosław Lenart, *La fede contro il sistema. Appunti sulla situazione della Chiesa in Polonia tra il 1963 e il 1989*, presenta «alcune situazioni e momenti salienti» (p. 143), che hanno visto la Chiesa polacca lottare, fra il 1963 e il 1989, contro il regime comunista. Le persecuzioni contro la Chiesa erano iniziate nel 1947: se ne erano rese responsabili anche istituzioni e movimenti ecclesiastici che avevano deciso di collaborare col regime, come i «cosiddetti sacerdoti-patrioti» (p. 143). Per prendere tempo e resistere fino al confronto decisivo col comunismo, nel 1950 il Card. Stefan Wyszyński cercò di arrivare ad un accordo col regime, ma fu arrestato nel 1953, dopo l'introduzione di «un decreto che conferiva allo Stato il potere di revocare sia i sacerdoti che i vescovi», trasformando la Chiesa romano-cattolica in un'istituzione «dipendente dallo Stato polacco» (p. 143). La propaganda sosteneva la «presunta ottima collaborazione della Chiesa con lo Stato», distribuendo (anche in Italia) un album di fotografie dei preti-patrioti contenente «citazioni volte a dimostrare la libertà e il rispetto della religione» nel Paese (pp. 143-144). Nel 1956,

Wyszyński fu liberato e la Chiesa polacca riprese ad unire sentimento religioso e patriottismo, come ai tempi del confronto con la Russia zarista e ortodossa. Due aspetti tipici della religiosità polacca riscoperti negli anni '50 risalgono ai secc. XVII-XVIII, e sono quello della Polonia come "antemurale della cristianità" (cioè baluardo difensivo contro i "nemici" del cattolicesimo, turchi e ortodossi) e quello della «Polonia crocifissa», secondo cui le sofferenze dei Polacchi avrebbero «un valore di redenzione per tutto il mondo» (p. 144). I Polacchi avevano rifiutato il comunismo già all'inizio del secondo conflitto mondiale, poiché i sovietici erano apparsi loro «persone soggette ad un'ideologizzazione collettiva, prive di dignità umana»: non a caso Giovanni Paolo II avrebbe insistito sul valore intrinseco della persona umana, facendo di questo «una questione chiave» nella lotta contro il comunismo (p. 145). Dal 1957 al 1966, la Chiesa polacca, per celebrare il millenario della cristianizzazione della Polonia (966) organizzò una «grande novena», durata nove anni, «in cui ogni anno era dedicato ad un diverso problema [...], molto spesso in modo tale da indicare apertamente i punti di conflitto con lo Stato», in materia, per esempio, di matrimonio, di famiglia e di educazione dei giovani (p. 146). Durante la grande novena, «una copia dell'icona della Vergine di Czestochowa» venne portata in «tutte le parrocchie del Paese». Il regime decise di «"arrestare" l'immagine per impedire la sua peregrinazione»: allora i fedeli portarono in pellegrinaggio la sola cornice (p. 146-147). Fondamentale fu anche lo sforzo della Chiesa di creare spazi di comunicazione tra i fedeli, in contrapposizione ad un regime che invece cercava in tutti i modi di proibirli. Importante fu la lettera che i vescovi polacchi inviarono a quelli Tedeschi nel 1965, invitando tutti i Tedeschi a superare i rancori rimasti dopo la spartizione dei territori di confine tra Polonia e Germania al termine del secondo conflitto mondiale. Il regime non apprezzò la decisione dei vescovi polacchi: porre in discussione «la visione stalinista della Polonia in lite coi vicini» (p. 149), avrebbe allontanato il Paese dai Sovietici. Un'eccezione fu quella di Jacek Kuroń, esponente della sinistra radicale, il quale, avendo criticato il suo stesso partito, era stato incarcerato, e in carcere, osservando l'abbrutimento dei detenuti atei, era arrivato a comprendere l'importanza della religione, diventando in seguito un esponente di quel movimento laico che negli anni '70 si sarebbe unito alla Chiesa nella lotta contro il regime. A incoraggiare la lotta contribuì l'ascesa di Karol Wojtyła al pontificato (1978) e la nascita del sindacato *Solidarnošć*, che «univa in una lotta comune gli intellettuali, gli operai e i contadini» e si batteva per i diritti civili e la libertà religiosa. Gli operai «ottennero [...] la trasmissione settimanale della santa messa da parte della radio di regime» e la Chiesa, «con l'aiuto degli operai, intraprese un'efficace lotta contro il divieto di erigere costruzioni sacre», celebrando anche messe per il papa e per la patria, mentre attorno alle chiese «fioriva la vita culturale ed intellettuale indipendente» (p. 152). Il regime di Jaruzelski cercò di reprimere i moti, mettendo fuori legge *Solidarnošć*

e facendo assassinare il sacerdote Jerzy Popiełuszko (inizio anni ’80).

Nonostante l’impegno civile e la fede dei polacchi, il comunismo ha provocato una scissione tra credo e vita pubblica: la religione era tollerata dal regime a patto che rimanesse un fatto privato. Tuttavia, è sempre rimasto un forte interesse per la teologia, che, scomparsa dalle università statali, venne studiata in quelle ecclesiastiche, come l’Università cattolica di Lublino, che era, nel blocco orientale, l’«unica università libera» (p. 153) e anche la più prestigiosa.

La relazione successiva è quella di Stanisław Nabywaniec, *La Chiesa cattolica in Polonia dopo il 1989*. L’autore si sofferma dapprima sulla situazione della Chiesa in Polonia tra il 1980 e il 1989, riprendendo alcune osservazioni sul ruolo di *Solidarność* e della Chiesa cattolica riscontrabili già nell’intervento di M. Lenart (v. *supra*). Spiega poi che la legalizzazione di *Solidarność* (1989) non avvenne grazie alla Chiesa, ma per volontà dello stesso regime di Jaruzelski, consapevole della necessità di introdurre dei cambiamenti politici e sociali, tali però da non pregiudicare del tutto la possibilità, per il partito comunista, di mantenere la propria influenza. Il regime decise di costruire un’opposizione su misura, della quale facesse parte anche la Chiesa, e nel giugno 1989 si tennero le prime elezioni semidemocratiche. La Chiesa finì per essere strumentalizzata tanto dal partito comunista, quanto da *Solidarność*, limitando il proprio contributo a suggerimenti di carattere generale. Essa è così apparsa, agli occhi dei polacchi, come una delle istituzioni responsabili della difficile situazione sociale, politica ed economica della Polonia di oggi. Ciò è dovuto anche all’atteggiamento di molti politici (tra cui alcuni ex comunisti, convertiti al cristianesimo per opportunismo), che hanno alimentato un forte anticlericalismo e che sono stati facilitati nella realizzazione del loro progetto dalla decisione del premier Tadeusz Mazowiecki, esponente di *Solidarność*, di «rinunciare a qualsiasi regolamento di conti con i comunisti per i 45 anni di regime» (p. 171). Esempio delle difficoltà di dialogo tra Chiesa e forze politiche è la questione del Concordato tra Stato polacco e Chiesa cattolica, firmato nel 1993, ma ratificato solo nel 1998 per l’opposizione di liberali e post-comunisti, che «non volevano avallare la fine della separazione fra Stato e Chiesa» (p. 172). Col Concordato sono state regolate diverse materie, quali la libertà religiosa e la libertà di comunicazione della Chiesa polacca col Vaticano. Inoltre la Chiesa si è impegnata «a comunicare al governo anticipatamente, in via confidenziale, i nomi dei vescovi, prima dell’ufficializzazione della loro nomina» (p. 173). Nel 1992 sono stati ridisegnati i confini delle diocesi, tenendo conto dei mutamenti territoriali verificatisi alla fine della seconda guerra mondiale. Dagli anni ’90 ad oggi, è notevolmente migliorata la formazione dei sacerdoti e si è avuto un incremento degli ordini religiosi. Seminari e scuole cattoliche di ogni ordine e grado stanno crescendo, e il governo ha riconosciuto tutte le facoltà teologiche del Paese. Nonostante l’opposizione di quasi tutte le

forze politiche, che avevano invocato il principio della laicità dello Stato, nel 1990 è stato reintrodotto l'insegnamento della religione nelle scuole, oggi seguito dalla maggioranza degli studenti. Quasi tutti i Polacchi si dichiarano cattolici romani, anche se spesso, soprattutto tra i giovani, c'è poca corrispondenza tra fede professata e vita quotidiana (ad esempio la convivenza è molto diffusa). C'è però anche chi si sforza di vivere nel modo più coerente possibile la propria fede (ad esempio gli aborti sono diminuiti).

Sono diffuse associazioni laiche, come l'Azione Cattolica. Forte è l'influsso dei mezzi di comunicazione di massa di ispirazione cattolica.

Troviamo a questo punto l'intervento di Oleh Turiy, *La fede dopo l'ateismo: vita religiosa e relazioni interconfessionali nell'Ucraina indipendente*. L'autore comincia accennando ai fattori storici che hanno finito per influenzare la vita religiosa nell'Ucraina di oggi: i ripetuti scontri interconfessionali, l'ateismo del regime sovietico e le persecuzioni a cui quest'ultimo ha sottoposto i cristiani, riconoscendo solo (e strumentalizzando) la Chiesa ortodossa russa, che ha visto crescere il numero dei suoi fedeli e ha rafforzato la propria influenza internazionale fino all'avvento della *perestrojka* di Gorbačëv alla fine degli anni '80, quando tale influenza si è fortemente ridimensionata. Con la *perestrojka* si è sviluppata, in modo mai visto prima, anche la religiosità. Tuttavia, i conflitti religiosi permangono, soprattutto quelli intraconfessionali: l'autore ricorda il problema delle relazioni fra le Chiese ortodosse di Kiev, Mosca e Costantinopoli. Tale questione è aggravata dall'intervento di varie forze politiche che giocano sul fattore nazionale. La Chiesa greco-cattolica (maggioritaria) e quella romano-cattolica (in forte minoranza), sono in disaccordo per tanti motivi (per esempio, il fatto che il Vaticano ponga dei limiti all'attività pastorale dei sacerdoti sposati). In generale, i conflitti religiosi in Ucraina hanno origine soprattutto dalla tendenza, da parte di alcuni, ad insistere sulle «caratteristiche storiche, ecclesiastiche, culturali, nazionali [...] del cristianesimo ucraino» e, da parte di altri, a prendere come punto di riferimento «autorità ecclesiastiche *distanti* dall'Ucraina» e «fattori nazional-politici *non* ucraini» (p. 194).

Riguardo alla funzione delle Chiese oggi, molti Ucraini ritengono che esse debbano impegnarsi nell'assistenza sociale e contribuire alla riscoperta delle tradizioni storiche e dei valori etici, contro il relativismo, il consumismo e la diffusione delle sette religiose.

Segue la relazione di Gazmend Pula, *La situazione religiosa degli albanesi oggi. Alcuni aspetti storici e sociali rilevanti*. Dopo aver ricordato la scarsità di studi approfonditi sulla religione degli Albanesi, l'autore presenta l'Albania come un Paese multireligioso in cui c'è anche «una forte tolleranza interconfessionale» (p. 215). Attualmente in Albania e nei territori abitati da Albanesi (Kosovo e Macedonia) troviamo soprattutto musulmani (sunniti e sciiti), poi cristiani greco-ortodossi e romano-cattolici

(più una minoranza ebraica). L'Albania di oggi e i territori confinanti sono stati infatti luogo di conquista degli imperi romano, bizantino e ottomano. La forte tolleranza interconfessionale (che non ha escluso momenti di tensione) si spiega con la consapevolezza degli Albanesi di appartenere ad un unico popolo, con un'unica lingua e con tradizioni comuni, di matrice prevalentemente cristiana. Fino al sec. XV, in Albania, nelle terre slave, in Kosovo e in Ungheria la religione fu quella cristiana, introdotta già da S. Paolo nell'Illiria del I secolo. Con la conquista ottomana ci fu un'islamizzazione forzata, che coinvolse tanto i cattolici quanto gli ortodossi, vessati da discriminazioni quali il testatico (tassa pro-capite per i non-musulmani), o la «cosiddetta "tassa del sangue" [...], secondo cui ogni famiglia cristiana doveva consegnare un figlio maschio affinché fosse cresciuto, educato e impiegato nell'esercito ottomano» (p. 219). I pochi cristiani rimasti furono perseguitati o costretti all'esilio, come gli *Arberesh*, che emigrarono in Italia – Calabria, Napoletano, Sicilia – e attualmente «mantengono il rito ortodosso originario, pur riconoscendo l'autorità suprema del papa» (p. 220).

Oggi, dopo la caduta del comunismo, assistiamo ad una «convivenza multiconfessionale stabile, tollerante e amichevole» (p. 222), col graduale ristabilimento delle risorse umane, economiche e infrastrutturali soprattutto della Chiesa cattolica albanese (la comunità più colpita, dati i suoi profondi rapporti col Vaticano e l'Occidente, dal regime di Enver Hoxha). Gli ortodossi albanesi si stanno rafforzando, ma temono l'eccessivo controllo della Chiesa ortodossa greca. All'affermazione di buoni rapporti interconfessionali, oggi diffusi soprattutto fra i ceti urbani colti, hanno contribuito, recentemente, la fine della guerra in Kosovo; in passato, gli incontri tra papa Paolo VI e Atenagora, patriarca di Costantinopoli, albanese. L'autore segnala infine che oggi, nonostante la ripresa dell'Islam, gli Albanesi stanno riscoprendo le proprie radici cristiane: ne è un esempio il numero crescente di nomi cristiani dati ai bambini, che sostituiscono quelli orientali o musulmani.

Il contributo successivo, di Antonella Pocecco, *Società civile* versus *religione terrestre: l'eredità perduta*, è anche il più lungo. L'autrice affronta, con un taglio sociologico, tanto la questione delle caratteristiche sociopolitiche dell'URSS e dei suoi Paesi satelliti, quanto quella del ruolo dell'opposizione che, dopo aver provocato la caduta dei regimi comunisti ed aver cercato di dare vita a sistemi democratici, è progressivamente diventata sempre meno popolare.

Fin dagli accordi di Yalta (1945), l'URSS ha tentato di sottoporre l'Europa centro-orientale ad un processo di «de-europeizzazione», di cancellazione della sua identità europea sul piano storico, politico, culturale e religioso (p. 232). L'URSS, rifiutando «qualsiasi elemento della civilizzazione europea» (p. 233) e costringendo i Paesi satelliti a fare altrettanto, ha costruito un sistema caratterizzato da una chiusura

forzata nei confronti dell'Occidente, del suo sistema economico e dei suoi valori etici, culturali, antropologici. La de-europeizzazione, però, è fallita, poiché i Paesi del blocco sovietico hanno saputo mantenere la propria «profonda coscienza europea» (p. 232), senza per ciò rinunciare alla ricerca di un'identità anche nazionale (problema che il comunismo sovietico ha finto di risolvere, imponendo a tutti i Paesi dell'Est europeo la medesima identità).

I regimi di tipo sovietico hanno preteso di costruire una «religione terrestre» (p. 234), in cui il Partito (lo Stato) controllasse ogni aspetto della vita imponendo un sistema in cui coesistessero alcuni aspetti tipici della modernità (come l'industrializzazione e l'urbanizzazione) accanto ad altri propri di società pre-moderne (come il nepotismo); anche il tessuto culturale, indispensabile per un buon uso degli aspetti propri della modernità, venne distrutto. Era lo Stato a stabilire cosa fosse giusto e vero, che cosa andasse preso a modello. Si può parlare a tale proposito di modello *ierocratico-secolare*, in cui la politica si trasforma «nel sostituto secolarizzato della religione» e l'*élite* al potere (l'unico partito riconosciuto; in questo caso, quello comunista) rifiuta il dialogo con la società civile, imponendole di obbedire a direttive imposte dell'alto. Per reazione, la società civile dei Paesi del blocco sovietico ha adottato il modello *pre-politico*, configurandosi come *parallel polis*, come "*polis* parallela", come forza di opposizione al sistema, attenta a valorizzare «il ruolo dell'individuo» ed a lavorare perché si riscoprissero «le questioni fondamentali dell'esistenza». Il terzo modello, quello *politico*, è proprio, invece, «delle società ex-sovietizzate» degli anni 1989-1990: qui, protagonista è ancora la società civile, che però presenta «un alto tasso di conflittualità al suo interno», poiché, crollato il sistema, non c'è neppure più bisogno di coalizzarsi contro di esso e quindi «emergono molteplici tendenze e orientamenti» (p. 237).

L'autrice prosegue approfondendo le caratteristiche dell'*élite* al potere nei Paesi del blocco sovietico: oltre ad essere una realtà quasi sacralizzata, per controllare la società essa si serviva di una lettura ideologica della storia, di un'asfissiante burocrazia e della propaganda: quest'ultima era «totale» e «unicentrica»: totale perché intendeva «plasmare un suddito» che rispondesse «sempre in modo voluto», per «prevenire la formazione di un'eventuale opposizione»; unicentrica perché agiva «in condizioni di assoluto monopolio» (p. 240).

Eppure nei Paesi del blocco sovietico l'opposizione c'è stata, da parte della *parallel polis*, della società civile: questa, secondo alcuni studiosi, durante gli anni del regime sarebbe stata annientata dalla repressione e dalla propaganda, costituendosi però «rapidamente e spontaneamente al momento del disgregarsi del sistema» (pp. 242-243); secondo altri, invece, essa non sarebbe mai scomparsa del tutto, potendo così agire nell'ombra. Il regime comunista, quindi, avrebbe quasi messo a tacere proprio quella società civile che esso intendeva far trionfare sul sistema politico-economico occidentale, considerato alienante. Dagli anni '70

la società civile si è riorganizzata, rivedendo scopi e metodi d'azione (si parla di «nuovo evoluzionismo», pp. 243-246): fallite le insurrezioni di Budapest (1956) e Praga (1968), l'opposizione decise di non battersi più per la democratizzazione delle istituzioni attraverso l'insurrezione armata, ma di costruire una larga base di consenso che, coinvolgendo buona parte della popolazione, obbligasse il Partito a riconoscere l'esistenza della società civile e della sua «cultura parallela» (p. 246). Tale modo di agire si è concretizzato sia nella resistenza civile (protesta popolare non-violenta), sia nell'impegno per responsabilizzare nuovamente l'individuo, rendendolo, da semplice suddito, un cittadino autorizzato al libero confronto col potere politico. La società civile si è battuta anche per far riscoprire una storia nazionale libera da letture ideologiche e per la «soggettivizzazione delle masse» (p. 250-253), rendendo la collettività un soggetto capace di agire responsabilmente. Tuttavia l'opposizione, che subito dopo la caduta del Muro (1989), potendo agire liberamente, ha goduto di una stima ancora più profonda da parte della gente comune, nel giro di un decennio ha visto calare la propria popolarità. Ne è un esempio la vicenda del movimento *Impuls '99*, sorto nel 1999 a Praga con l'intento di rinnovare, dopo l'euforia seguita alla "rivoluzione di velluto" (1989), l'entusiasmo per la politica attiva e per gli ideali della democrazia occidentale negli abitanti della Repubblica Ceca. Di fronte ai nuovi problemi sociali, economici e politici da affrontare per costruire la democrazia, *Impuls '99* è stato considerato non adatto a questo compito, perché non era composto da politici di professione, ma da intellettuali: perciò il popolo (sobillato anche da qualche uomo politico) lo tacciò di dilettantismo, senza capire (o senza voler capire) che esso non intendeva essere un movimento politico, bensì solo intellettuale. *Impuls '99* voleva contribuire alla riscoperta dei valori morali, «al superamento dell'indifferenza [...], alla promozione della solidarietà e della responsabilità civiche» (p. 256), per incoraggiare i cittadini a costruire insieme la nuova società democratica. Non c'è riuscito. In questo senso, si può concludere che l'eredità lasciata dalla *parallel polis* è andata perduta.

L'intervento di Francesco Leoncini, *Opposizione e dissenso nell'Europa centrale*, mette in discussione la tesi di quegli intellettuali europei (come il filosofo tedesco Jürgen Habermas), secondo cui in Europa Centrale non ci sarebbe stata una vera opposizione, oppure si sarebbe trattato di un'opposizione inutile, in quanto la libertà dai regimi comunisti sarebbe giunta indipendentemente dall'impegno dei dissidenti. Questi ultimi, inoltre, non avrebbero proposto nulla di veramente alternativo né ai sistemi totalitari di tipo sovietico, né al sistema liberal-capitalistico dell'Occidente. L'autore riconosce che i popoli dell'Europa Centrale si sono visti imporre, dopo il 1989, il neoliberismo anglosassone, che «comporta un sistema rappresentativo subalterno agli interessi dei grandi gruppi economici e finanziari, dediti allo sfruttamento delle risorse umane e materiali» (p.

264). Egli tuttavia è certo che una vera opposizione in Europa Centrale ci sia stata, da parte tanto degli intellettuali, quanto della gente comune. Ritiene anche che i dissidenti abbiano teorizzato sistemi sociali, politici ed economici «basati sulla centralità dell'Uomo rispetto agli interessi del Partito o a quelli del Capitale» (p. 265), e quindi alternativi tanto al comunismo sovietico, quanto al liberalismo e alla democrazia occidentali. A sostegno della sua tesi l'autore presenta vari testi programmatici, redatti dal 1956 (dopo la morte di Stalin), fino agli anni '70. Da questi emerge che tali sistemi alternativi intendevano «liberare l'uomo dai condizionamenti del produttivismo e del consumismo, e questo attraverso metodi non-violenti, nel rispetto dei diritti fondamentali della persona umana» (p. 265). Come? Facendo partecipare direttamente la classe operaia alla gestione del potere politico e delle fabbriche. Si tratta del cosiddetto "socialismo dal volto umano", teorizzato tra gli altri da A. Dubček (Cecoslovacchia, 1968) e da V. Havel (Cecoslovacchia, fine anni '70). Havel in particolare ha insistito sulla necessità di restituire dignità all'individuo attraverso l'azione della cosiddetta *parallel polis* teorizzata dal filosofo cattolico Václav Benda (sulla quale v. A. Pocecco, *supra*). Secondo l'autore, è possibile riconoscere «una saldatura estremamente significativa tra il pensiero cristiano e la dissidenza laica e socialista, di stampo umanistico, in funzione di un superamento di assetti sociali che, ieri come oggi, tendono a rendere l'uomo strumento di altri uomini» (p. 269).

Il contributo di Luciano Vaccaro ha come titolo *Il progetto di storia religiosa d'Europa: un contributo della Fondazione Ambrosiana Paolo VI alla ricerca e alla formazione*. L'autore, segretario della Fondazione ambrosiana Paolo VI con sede a Villa Cagnola di Gazzada (VA) ed attiva dal 1978, presenta il contributo che questa istituzione dà alla ricerca storico-religiosa sui Paesi dell'Europa centro-orientale. La Fondazione è stata istituita nel 1977 grazie all'impegno di mons. Carlo Colombo, con lo scopo di suscitare interesse per la storia civile e religiosa d'Europa e una sensibilità sempre maggiore per l'unità culturale e spirituale europea, come auspicava appunto mons. G.B. Montini ancora prima della sua elezione a pontefice. Dal 1978 ad oggi, la Fondazione ha quindi sviluppato un progetto di studio per la riscoperta delle radici cristiane dell'Europa. Esso comprende le «Settimane di storia religiosa europea» che, attraverso relazioni tenute da esperti italiani e stranieri, intendono offrire a studenti e docenti una panoramica sulla storia religiosa dei popoli europei dalle prime evangelizzazioni ad oggi, senza tralasciare la storia civile. Le «Settimane» si soffermano sulla spiritualità dei popoli europei, sulle diverse confessioni religiose eventualmente presenti all'interno di uno stesso Paese europeo, sull'influsso culturale ed artistico della religione cristiana. Ogni «Settimana» è dedicata ad un Paese europeo, o a temi collaterali. Gli atti delle «Settimane» sono usciti dal 1983. Da allora fino ai primi anni '90, le «Settimane» sono state dedicate prevalentemente allo studio dei Paesi

dell'Est europeo, e per questo gli atti sono stati pubblicati da La Casa di Matriona (oggi Edizioni Russia Cristiana, su cui cfr. l'intervento di Marta Dell'Asta, *infra*). Dal 1995 ad oggi, gli atti sono stati pubblicati da ITL-Centro Ambrosiano. In alcuni casi sono stati tradotti e pubblicati all'estero da note case editrici, come le Éditions du Cerf di Parigi.

Il volume si chiude con l'intervento di Marta Dell'Asta, *Fondazione Russia Cristiana: la storia come strumento di ecumenismo*. L'autrice presenta l'attività ecumenica e culturale della Fondazione Russia Cristiana, così come si svolge oggi.

Fornite alcune indicazioni sulle origini della Fondazione, voluta da padre Romano Scalfi nel 1957 come Centro Studi per diffondere in Occidente «i tesori del pensiero religioso russo» (p. 281), l'autrice accenna all'impegno della fondazione stessa per difendere, fin dagli anni '60, i dissidenti del regime sovietico e per far conoscere in Occidente le loro opinioni, fatto che ha portato alla costituzione della casa editrice La Casa di Matriona (1977).

Col crollo del comunismo l'ex Centro Studi, ormai diventato Fondazione Russia Cristiana, ha lavorato soprattutto per favorire l'ecumenismo, pubblicando in particolare libri sulla storia della Chiesa ortodossa russa: si trattava di aiutare quest'ultima a riflettere criticamente sulle persecuzioni subite, sui suoi compromessi col regime, sul dissenso manifestato da molti martiri dimenticati. L'autrice accenna ai primi tentativi di ricostruzione critica delle persecuzioni, compiuti tra gli anni '30 e gli anni '60 (Lev Regel'son e altri). Gorbačëv (anni '90) ha permesso l'apertura degli archivi di stato riguardanti la Chiesa e così l'indagine storiografica ha ripreso a svilupparsi. Oggi la storiografia ecclesiastica studia, tra l'altro, il problema dei nuovi martiri cristiani (i dissidenti): ciò ha permesso di canonizzare molti nuovi santi, come lo zar Nicola II, e di riprendere a riflettere sui criteri di canonizzazione. La storiografia laica si sta dedicando in particolare allo studio dei documenti del concilio locale della Chiesa ortodossa russa del 1917, «che stava preparando un'ampia riforma della Chiesa pari a quella del Vaticano II» (p. 282), ma non riuscì a terminarla. Monografie sul tema sono pubblicate a cura della Fondazione Russia Cristiana. Inoltre, la Fondazione sta pubblicando in italiano monografie firmate da «alcuni dei maggiori storici russi dell'ultima generazione» (I. Osipova, O. Vasil'eva e altri), finalizzate a ricostruire «l'intera storia delle Chiese ortodossa e cattolica in Unione Sovietica» (p. 285-286).

Il volume permette di conoscere più da vicino una parte di Europa le cui caratteristiche storiche, sociali, politiche e religiose presenti e passate sono ancora poco note in Occidente. In particolare, come scrive Marco Grusovin nella *Premessa*, il convegno è stato organizzato soprattutto con l'intenzione di contribuire allo studio comparato (finora solo episodico) delle conseguenze, nei Paesi dell'Europa centro-orientale, dell'*Ostpolitik*

vaticana e degli inviti al dialogo ecumenico avanzati dal Concilio Vaticano II.

La complessità dei temi affrontati dai relatori e l'impostazione specialistica da loro adottata, che spesso si riflette a livello lessicale, rendono impegnativa la lettura del volume. Tuttavia, nell'Europa Unita di oggi, sempre più ampia, multiculturale e multiconfessionale, è necessario acquisire familiarità con popoli e nazioni fino a pochi anni fa forzatamente lontani. Per questo, gli atti qui analizzati, che offrono a questo proposito un notevole contributo, meritano certamente attenzione. Tutte le relazioni sono pubblicate o direttamente in italiano (anche nel caso di quelle presentate da studiosi stranieri), oppure nella versione originale (inglese o tedesca): in questi casi è offerta, subito dopo, anche la traduzione italiana integrale.

Giulio Alessandro Piacentini

Paola Sist, *I catapan di San Giovanni di Casarsa (secoli xiv-xviii)*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 2010 ("Fonti per la storia della Chiesa in Friuli dell'Istituto Pio Paschini – Udine", serie medievale, 11), 285 p., ill.

L'undicesimo volume della collana di fonti per la storia della Chiesa in Friuli dell'Istituto "Pio Paschini" di Udine (serie medievale) contiene l'edizione dei catapan di San Giovanni di Casarsa, una pieve della diocesi di Concordia-Pordenone. Si tratta del quarto volume riservato a questa tipologia di fonte, dopo quello dedicato ai codici di Trivignano Udinese, curato dal sottoscritto, e i due concernenti l'edizione di tre manoscritti cividalesi, pubblicati da Cesare Scalon. In un'altra collana dell'Istituto erano apparse le edizioni dei necrologi del capitolo di Aquileia (per cura di Cesare Scalon), e delle chiese di Rizzolo (edito da Gabriele Ribis), di Tricesimo e di Codroipo (entrambi curati da Manuela Beltramini). Si tratta di otto volumi, in totale. Essi costituiscono un considerevole nucleo documentario e mostrano un preciso interesse storiografico per una fonte assai peculiare, che connota con tratti caratteristici il patrimonio della memoria storica della Chiesa e, più in generale, delle comunità urbane e rurali del Friuli. Merito specifico dell'Istituto "Pio Paschini" è stato quello di aver colto l'importanza di tale tipologia documentaria e di averne fatto un oggetto privilegiato d'attenzione, mettendo a disposizione degli studiosi edizioni solide e ben strutturate.

Ritengo inutile riproporre le considerazioni circa l'etimologia del termine "catapan", del resto richiamate anche da Paola Sist nell'introduzione (p. 39-41); basti ricordare che questi codici erano menzionati anche con

vaticana e degli inviti al dialogo ecumenico avanzati dal Concilio Vaticano II.

La complessità dei temi affrontati dai relatori e l'impostazione specialistica da loro adottata, che spesso si riflette a livello lessicale, rendono impegnativa la lettura del volume. Tuttavia, nell'Europa Unita di oggi, sempre più ampia, multiculturale e multiconfessionale, è necessario acquisire familiarità con popoli e nazioni fino a pochi anni fa forzatamente lontani. Per questo, gli atti qui analizzati, che offrono a questo proposito un notevole contributo, meritano certamente attenzione. Tutte le relazioni sono pubblicate o direttamente in italiano (anche nel caso di quelle presentate da studiosi stranieri), oppure nella versione originale (inglese o tedesca): in questi casi è offerta, subito dopo, anche la traduzione italiana integrale.

Giulio Alessandro Piacentini

Paola Sist, *I catapan di San Giovanni di Casarsa (secoli xiv-xviii)*, Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 2010 ("Fonti per la storia della Chiesa in Friuli dell'Istituto Pio Paschini – Udine", serie medievale, 11), 285 p., ill.

L'undicesimo volume della collana di fonti per la storia della Chiesa in Friuli dell'Istituto "Pio Paschini" di Udine (serie medievale) contiene l'edizione dei catapan di San Giovanni di Casarsa, una pieve della diocesi di Concordia-Pordenone. Si tratta del quarto volume riservato a questa tipologia di fonte, dopo quello dedicato ai codici di Trivignano Udinese, curato dal sottoscritto, e i due concernenti l'edizione di tre manoscritti cividalesi, pubblicati da Cesare Scalon. In un'altra collana dell'Istituto erano apparse le edizioni dei necrologi del capitolo di Aquileia (per cura di Cesare Scalon), e delle chiese di Rizzolo (edito da Gabriele Ribis), di Tricesimo e di Codroipo (entrambi curati da Manuela Beltramini). Si tratta di otto volumi, in totale. Essi costituiscono un considerevole nucleo documentario e mostrano un preciso interesse storiografico per una fonte assai peculiare, che connota con tratti caratteristici il patrimonio della memoria storica della Chiesa e, più in generale, delle comunità urbane e rurali del Friuli. Merito specifico dell'Istituto "Pio Paschini" è stato quello di aver colto l'importanza di tale tipologia documentaria e di averne fatto un oggetto privilegiato d'attenzione, mettendo a disposizione degli studiosi edizioni solide e ben strutturate.

Ritengo inutile riproporre le considerazioni circa l'etimologia del termine "catapan", del resto richiamate anche da Paola Sist nell'introduzione (p. 39-41); basti ricordare che questi codici erano menzionati anche con

il nome di libro dei legati, o degli anniversari, o come obituari/necrologi, ed erano costruiti entro un'impalcatura calendariale, che lasciava spazio a un'ampia varietà di annotazioni. La loro valenza liturgico-commemorativa dei defunti si arricchiva perciò di altre funzioni (patrimoniali, giuridico-normative, rappresentive e sociali, cronachistiche…), che li rendono fonti preziose per la loro versatilità, tanto per valutarne i contenuti intenzionali, quanto per evincerne informazioni preterintenzionali (ad esempio, circa le testimonianze linguistiche, l'elaborazione del sistema onomastico, le preferenze onomastiche, il susseguirsi dei flussi di mortalità, etc.), ormai ben note a curatori delle edizioni e ad altri storici, loro fruitori.

Paola Sist ha trascritto e pubblicato due dei quattro catapan riconducibili alla chiesa e alla comunità di San Giovanni di Casarsa, ora conservati presso l'Archivio storico diocesano di Concordia-Pordenone, presso il quale sono pervenuti dopo percorsi a volte perigliosi, tra archivi ecclesiastici e collezioni private... Si tratta del catapan più antico (codice A), la cui redazione è databile ai primi anni Ottanta del Trecento e fu utilizzato sino agli anni centrali del Cinquecento, e della sua copia tardo cinquecentesca, arricchita di annotazioni sino all'inizio del Settecento (codice B). Il codice A è mutilo, sussistendone solo venti carte sulle quarantotto originarie, mentre il B è integro. Restano esclusi dall'edizione altri due catapan: uno, in larga parte lacunoso, iniziato sul finire del secolo XVI e ascrivibile alla confraternita di Santa Maria; l'altro compilato all'inizio e usato sino agli anni Sessanta del secolo XVIII, ricavato compulsando le notizie estratte dal codice B e dai libri degli anniversari delle confraternite della Vergine e del Santissimo Sacramento (quest'ultimo scomparso). Salterà subito agli occhi la differente motivazione che presideva la redazione di questa sequela di manoscritti, tutti pergamenacei: il primo, quello trecentesco, sembra essere il vero necrologio/obituario, e raccoglie la memoria equanime (e non solo "intressata") dei defunti, mentre i successivi sembrano essere davvero "libri di legati", dato che i redattori decisero di menzionare solo gli obiti che imponevano obblighi liturgico-commemorativi per la chiesa, in cambio di largizioni da parte delle famiglie, spesso tradotte nella costituzione di legati perpetui.

Uno dei pregi della serie dei catapan di San Giovanni di Casarsa sembra consistere proprio nella possibilità di coglierne un'evoluzione funzionale sulla lunga spanna cronologica da essi abbracciata, pur nella persistenza di un'unica tipologia formale: quella legata alla struttura calendariale, appunto, nella quale erano inserite le notizie obituarie, e non solo. La conservazione dei codici più antichi, non "uccisi" dalle copie recenziori, mi pare una buona testimonianza della consapevolezza, forse istintiva, dei committenti e dei compilatori, riguardo alle diversità di intenzioni con le quali costruivano il nuovo documento.

Paola Sist antepone un'introduzione storica all'edizione dei codici A e B. In essa vengono sommariamente ricostruite le vicende della pieve di San Giovanni di Casarsa e i dati estraibili dai catapan sono utilizzati

per alcune considerazioni sul *proprium sanctorum* locale, nel suo sviluppo, sull'onomastica (nonostante sia gravemente mutilo, il codice A mantiene traccia di un migliaio di persone) e sulle dinamiche dei nuclei famigliari in rapporto con la società/comunità parrocchiale e di villaggio. Non mancano alcuni cenni di storia generale, laddove sia possibile individuare legami, espliciti o impliciti, con le notizie desumibili dalle registrazioni di morte. È il caso, ad esempio, del ricorrere della datazione del 1499, tra le note obituarie, in coincidenza assai probabile con la cruenta scorreria "turca" verificatasi quell'anno.

Per facilitare la lettura dei testi e agevolarne un'analisi storica, la curatrice ha operato alcune scelte incidenti sull'edizione. Assai evidente è l'estrazione dei calendari, posti a confronto, dei codici A e B (p. 56-79). La distinzione dei due manoscritti è inoltre percepibile grazie a un'opportuna differenziazione di grandezza dei caratteri di stampa (il codice B è riprodotto con un corpo minore). Un diverso corpo di stampa evidenzia pure la prima della trentina di mani riconosciute nel codice A, che ne compilò il primo nucleo di obiti. Importante anche la decisione di redigere in italiano, normalizzando i nomi, un indice, che è sopra tutto delle persone e dei luoghi. Tutti i criteri di trascrizione e di edizione sono comunque dichiarati da Paola Sist nell'introduzione.

L'edizione dei catapan di San Giovanni di Casarsa si presta così a una pluralità di impieghi. Resta particolarmente immediata ed evidente la lettura in chiave di storia locale; ma non si può ignorare la possibilità di pervenire a una considerazione comparativa, che si avvalga del patrimonio sempre più cospicuo di fonti analoghe edite a stampa, capace di suggerire lineamenti innovativi d'indagine sulla società friulana al transito tra il medioevo e l'età moderna.

Andrea Tilatti

Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani. L'età contemporanea, a cura di C. Scalon - C. Griggio - G. Bergamini, III vol. Udine, Forum, 2011, p. 3775 (4 tomi).

L'uscita del terzo volume del *Nuovo Liruti* nel novembre del 2011, per i tipi dell'editrice universitaria udinese Forum, ha completato la pubblicazione di una delle opere senza dubbio più importanti e ambiziose ideate e realizzate in Friuli negli ultimi decenni. I volumi precedenti, che ho avuto il piacere di segnalare sulle pagine di queste stesse "Memorie storiche forogiuliesi" 86 (2006), p. 247-249, per il volume *Il Medioevo*; 89-90 (2009-10), p. 283-286, per il volume *L'età veneta*), già ampiamente davano la misura di un'impresa che si candidava ad occupare, una volta

INDICI DEI NOMI

a cura di Anna Maria Masutti

A

B

N

O

P